

**Univerzita Karlova v Praze**

Filozofická fakulta

Ústav filosofie a religionistiky

Filosofie, studijní program filosofie

Richard Zika

**René Descartes – lidské dobro jako onto-theo-  
logie**

**René Descartes – the Human Good as a Onto-  
theo-logy**

Disertační práce

vedoucí práce - Prof. PhDr. Milan Sobotka, CSc.

2007

Prohlašuji, že jsem disertační práci vykonal samostatně s využitím uvedených pramenů a literatury.

Richard Zika

# Obsah

Úvod	1
I. část – Metoda	5
1. kapitola – Nové lidství	6
§ 1 Dobrá mysl	6
§ 2 Jistota	11
§ 3 Intuice & dedukce	16
2. kapitola – K novému světu	19
§ 4 Metoda, <i>mathesis universalis</i>	19
§ 5 Uspořádání	22
§ 6 Míra	24
§ 7 Duch a extenze	27
§ 8 Metoda „a“ onto- <i>theo</i> -logie	31
II. část – První filosofie	34
3. kapitola – Já	35
§ 9 Úloha první filosofie	35
§ 10 Metodické pochybování v první <i>Meditaci</i>	36
§ 11 Já druhé <i>Meditace</i>	44
4. kapitola – Já a Bůh	51
§ 12 Bůh třetí <i>Meditace</i>	51
§ 13 Člověk jako idea Boha	61
§ 14 Boží pravdivost	67
§ 15 Místo <i>mathesis universalis</i> v <i>Meditacích</i>	71
§ 16 Člověk sedmého dne	72
III. část – Sebezajišťování	74
5. kapitola – Ti druzí	75
§ 17 Solipsismus	75
§ 18 Ti druzí v autobiografii první části <i>Rozpravy</i>	77

§ 19 Ti druzí a metoda	80
§ 20 Ti druzí a první filosofie	82
§ 21 Konformita	84
§ 22 Ti druzí a rozhodnost	87
§ 23 „Uspořádání“ světa	88
§ 24 Pravda pro ty druhé	90
 6. kapitola – Příroda / přirozenost	 95
§ 25 Pán a vlastník přírody	95
§ 26 Pán a divák vášní	99
§ 27 Duše na provazech	102
§ 28 Propuštění člověka	104
 Závěr	 105
 Literatura	 110
 Abstrakt	 117



## Úvod

V předkládané interpretaci filosofického díla René Descartesa jsou akcentovány dva významné rysy této filosofie jako systému. *Prvním* je bytostná tendence po nalezení takového dobra lidského života, které spočívá v *sebeurčování*, vykazujícím charakter *sebezajišťování*. *Druhým* je tradiční, onto-theo-logická povaha tohoto filosofování: jeho reflektovaná i nereflektovaná závazanost takovému vztahování se k bytí jsoucna, jež je tázáním po *jsoucnu jako jsoucnu* či *jsoucnosti jsoucna* (*onto-*) a v jednotě s tím po *počátcích a příčinách jsoucna* (*theo-*), a to tázáním vedeným myšlenkou *logu* (*ratio, raison*) jako „místa“ primární zjevnosti bytí (*logie*). Tyto dva rysy jsou přitom sledovány v jejich *jednotě* – a Descartesovo filosofování je tak zaměřováno jako taková podoba onto-theo-logie, v níž dochází k přesouvání počínavé povahy od „tradičního“ počátku, tj. Boha, ke člověku jako sebe samo zajišťujícímu, určujícímu a potud (sebe i ne-sebe) počínavě-zakládajícímu jsoucnu. Descartesovo filosofování tedy vystupuje jako jedna z prvních podob *novověké* filosofie (či přesněji metafyziky): viditelným se stává moderní „svár“ mezi člověkem a Bohem o počátečnost a jeho „usmiřování“, tj. zprostředkování mezi počínavostí nekonečné, absolutní *arché* veškerenstva jsoucna a *počínavostí* člověka jako stvořeného, konečného, ale přesto svobodného (= ze sebe jednajícího) jsoucna.

Předkládaná práce získává svou interpretační perspektivu v Heideggerově myšlence o *onto-theo-logické* povaze filosofie jako metafyziky, nejslavněji vyjádřené v *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*;<sup>1</sup> vyšší perspektivu jí – konsekventně – poskytuje Heideggerova koncepce *dějin bytí*, prezentovaná především v *Die Metaphysik als Geschichte des Seins*.<sup>2</sup> V důsledku zaujetí této interpretační perspektivy jde v práci především o promýšlení dynamiky „věci“ či „záležitosti“ Descartesova myšlení (jako jedné z podob raně novověké filosofie) – a jednoznačně formulovaná Descartesova stanoviska jsou proto na několika klíčových místech (především ve druhé části) domýšlena a *vědomě* překračována. Podněty k těmto překročením poskytuje přitom stejně tak „věc sama“ (systematicko-filosofické hledisko), jako další vývoj moderní metafyziky (historicko-filosofické hledisko)

<sup>1</sup> M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen 1957, s. 31-68 (dále *I.D.*).

<sup>2</sup> M. HEIDEGGER, *Nietzsche II*, Neske, Pfullingen 1961, s. 399-457.

ve své konkrétnosti. – Autor předkládané interpretace si je však dobře vědom toho, že perspektiva, již zaujímá, není jediná možná a že rozhodně – z povahy samotné věci – není perspektivou, která by umožňovala vyslovit nějakou *poslední pravdu* o Descartesově filosofii, a to dokonce ani v kontextu interpretační tradice, k níž se sám hlásí.<sup>3</sup> Jen má za to, že takovýto přístup může k porozumění tomu, co Descartesovo filosofování vlastně „znamená“ (co se jím děje s člověkem), do jisté míry přispět.

První část předkládané práce se věnuje nejranějšímu Descartesovu rozsáhlejšímu spisu, *Pravidlům pro vedení ducha* (*Regulae ad directionem ingenii*).<sup>4</sup> Tento spis je přitom tematizován výběrově – pozornost je soustředěna především na jeho první část (*Pravidla I – XII*) a i z ní jsou vyzdvíženy výlučně ty motivy, které jsou relevantní z výše naznačené perspektivy. – Úkolem této části je sledovat Descartesovo hledání lidského dobra – spočívajícího podle něj v aktivitě člověka jistého si sebou samým, svými východisky i jejich rozvíjením – jako od počátku určované onto-theo-logickým charakterem „tradičního“ tázání po bytí: a potud tedy sledovat descartesovskou *metodu* (= aktivitu *dobré mysli* či *univerzální lidské moudrosti*) jako jakousi implicitní, „stínovou“<sup>5</sup> ontologii jsoucna jako poznávaného a poznávajícího a v jednotě s tím jako ještě méně zjevnou aitiologii („theologii“) poznávajícího jsoucna (= metodicky postupujícího člověka) jako *počátku* či *příčiny* jsoucna v jeho poznávanosti a poznání.

Druhá část se soustavně zabývá Descartesovým „nejmetafyzičtější“ spisem, *Meditacemi o první filosofii* (*Meditationes de prima philosophia, Méditations touchant la première philosophie*). Tento spis je zde sledován v celém svém rozsahu, nicméně řada významných témat je jen naznačena či vypuštěna a jeho interpretace je naopak v některých (a to klíčových) paragrafech doplňována interpretacemi dalších Descartesových textů. – Úkolem

<sup>3</sup> Především samo výchozí vyzdvížení motivů *sebezajišťování* a *onto-theo-logické* povahy metafyziky není míněno jako odkrytí dvou výchozích elementarit, konstituujících celek Descartesova myšlení. Jde jen o účelové vyzdvížení dvou významných *ohledů*, jež umožní jednu určitou – v žádném případě jedinou pravou – artikulaci této filosofie.

<sup>4</sup> V předkládané práci jsou *Regulae* tlumočeny jako *Pravidla pro vedení ducha*, a nikoli *Pravidla pro vedení rozumu*, jak zní titul českého překladu (*Regulae ad directionem ingenii. Pravidla pro vedení rozumu*, přel. V. Balík, Oikymen, Praha 2000). – V *Komentářích* se Jiří Fiala odvolává na kompletní titul *Rozpravy o metodě: „ingenii directio: „ingenium“* – vrozená, přirozená povaha, duch, talent, tedy zde spíše „vedení směřování ducha“. Ale *Rozprava*: „pour bien conduire la raison“, tedy vedení rozumu.“ J. FIALA, *Komentáře*, in: *tamt.*, s. 189-314, cit. m. s. 204. – Tlumočit *ingenium* jako rozum není sice principiálně nesprávné (srv. § 7 předkládané práce), avšak poukazovat na titul *Rozpravy* je problematické z toho důvodu, že v *Pravidlech* je správnost lidského ducha akcentována především jako rozumová orientace celku ducha, kdežto v *Rozpravě* již jako primárně (a v metafyzických výkumech výlučně) rozumová *sebeorientace*.

<sup>5</sup> Termín „stínová“ ontologie zde míní zvláštní povahu descartesovské metody, jež na jedné straně odmítá jako vodítko „kategoriální řád jsoucna“ (zdánlivě se nabízející ve zkušenosti), především myšlenku (dané) *substance* coby „absolutna“ a *akcidentů* coby vůči ní relativních, ale na druhé straně je jakoby „stínem“ této tradiční představy: poznávající v ní vystupuje jako činná substance poznávaného jsoucna a ono samo – ve své poznávanosti a poznání – jako na ní závislé, relativní vůči ní (srv. §§ 5, 6).

je sledovat *Meditace* jako komplement *Pravidel*, tj. jako spis, ve kterém autor explicitně podává odpovědi na otázky po *jsoucnu jako jsoucnu* a po *počátcích a příčinách jsoucna*, a to takové, jež (podle něj samotného) plně legitimují postup *Pravidel* – prokazují plnou oprávněnost teoretizování charakterizovaného v předkládané práci jako implicitní, „stínová“ *onto-theo-logie* jsoucna jako poznávaného a poznávajícího.

Třetí, závěrečná část se zaměřuje na různé Descartesovy spisy: nejrozsáhleji na *Rozpravu o metodě* (*Discours de la Méthode*) – především na její první, třetí a šestou část –, v menší míře na *Vášeň duše* (*Les Passions de l'Âme*) a znovu – jen v nových souvislostech – na *Pravidla i Meditace*. Descartesovy texty – ani nově přibrané – přitom nejsou sledovány ve svém rozvoji, vyzdvihována jsou jednotlivá relevantní témata. – Závěrečná část ukazuje převážně *důsledky* Descartesovy volby metody jako správného (= přirozeného = rozumového) postoje člověka coby *rozumově-tělesné* bytosti a jeho *proté-filosofického fundování* této volby a jejich bezprostředních konsekvencí. Zabývá se tedy Descartesovým *rozuměním* sobě samému, svému vztahu ke druhým lidem (stylizovaná autobiografie v první části *Rozpravy*; provizorní morálka, zvláště pak její první pravidlo...) a materiálnímu světu (postoj jakoby pána a vlastníka přírody...) a stejně tak jeho *pojímáním* člověka jako „vtěleného rozumu“ (především postoj pána a diváka vlastních vášní coby důsledný výraz *ušlechtilosti* (*Générosité*) descartesovského člověka...), přičemž akcentuje vnitřní jednotu jeho (někdy vnějškově vzato jen *ad hoc*) zaujímaných postojů ke „světu“ (především lidskému) a „regionální ontologie“<sup>6</sup> jsoucna člověk.

### *Práce s prameny a literaturou*

V poznámkách pod čarou cituje autor Descartesovy texty podle *Oeuvres complètes*, Ch. Adam & P. Tannery, Vrin, Paris 1996, latinské texty v původní podobě, francouzské v moderní úpravě (převážně podle *Oeuvres philosophiques*, I – III, Garnier, Paris 1963 – 1971). Ve vlastním textu cituje jen podle dvou novějších překladů (*Meditace o první filosofii. Námitky a autorovy odpovědi*, přel. P. Glombíček, T. Marvan a P. Zavadil, Oikoymenh, Praha 2003 a *Vášeň duše*, přel. O. Švec, Mladá fronta, Praha 2002), ostatní Descartesovy texty uvádí ve vlastních překladech. K českým překladům dalších dvou titulů (*Rozprava o metodě*, přel.

<sup>6</sup> Termín *regionální ontologie* (termín převzatý od Edmunda Husserla) odkazuje ke dvěma korelativním „regionům“ jsoucna ustaveným v Descartesově filosofii v důsledku ostrého odlišení *jsoucna jako primárně poznávajícího* (tj. řádně, ve shodě s vlastní rozumovou přirozeností orientovaného člověka) a *jsoucna jako primárně poznávaného* (tj. materiální přírody); případně ke třetímu „regionu“ vyvstalému v důsledku tázání po *arché* jednoty *poznávajícího i poznávaného* jsoucna v jejich bytí (tj. k Bohu). Srv. výklady první a druhé části předkládané práce.

V. Szathmáryová-Vlčková, Svoboda, Praha 1992, *Regulae ad directionem ingenii. Pravidla pro vedení rozumu*, přel. V. Balík, Oikoymenh, Praha 2000) autor jen přihlíží. U citovaných překladů provádí několik úprav (na něž na příslušných místech upozorňuje); jedná se přitom vesměs o přizpůsobení terminologie celku práce či kontextu, nikoli opravy (*Meditace* cituje autor výjimečně i ve vlastním přetlumočení). – V odkazování využívá autor standardních způsobů zkracování; příklady: *Regulae ad directionem ingenii*, r. I, AT, X, 360 (dále *Regulae*) = *Regulae ad directionem ingenii*, Regula I, Ch. Adam & P. Tannery (Vrin, Paris 1996), svazek X, strana 360 (první odkaz k příslušnému titulu); *Meditationes*, m. I, AT, VII, 12 = *Meditationes de prima philosophia*, Meditatio prima, Ch. Adam & P. Tannery (Vrin, Paris 1996), svazek VII, strana 12 (další odkaz k příslušnému titulu); *Discours*, p. I, AT, VI, 2 = *Discours de la Méthode*, Première partie, Ch. Adam & P. Tannery (Vrin, Paris 1996), svazek VI, strana 2 (další odkaz k příslušnému titulu). – K ostatní pramenné či sekundární literatuře odkazuje autor rovněž standardními způsoby (včetně běžně používaných zkratk). – Symboly v citacích: [...] – vynechání části citovaného textu (na začátku či na konci bez []); [/] – předěl mezi stránkami; [//] – předěl mezi odstavci.

## I. část – Metoda

První část předkládané práce sleduje Descartesovu prezentaci vlastní metody v jeho prvním rozsáhlejším – i když nedokončeném – spise *Pravidla pro vedení ducha* (1619 – 1628), zvláště v jeho prvních dvanácti *Pravidlech*. Jejím hlavním záměrem je prokázat vnitřní identitu „nové“ metody *Pravidel* s Descartesovým rozuměním problematice „jsoucna jako jsoucna“ (*ontologie*) jako problematice *vztahu* „jsoucna jako (řádne) poznávajícího – jsoucna jako poznávaného“. Druhým, navazujícím záměrem je připravit půdu pro interpretaci Descartesova nauky o „počátcích a příčinách jsoucna“ (tj. jeho *první filosofie / metafyziky*). Příslušné výklady proto vyzdvihují problematiku *počátečnosti* – ve významu *počínavosti* jsoucna jako poznávajícího = řádně orientovaného člověka –, a to především s ohledem na její deficienci, vynucující si výslovný *proté*-filosofický či metafyzický výzkum – tj. hledání „opravdového“ počátku jsoucna v celku a zkoumání vztahu počínavosti tohoto jsoucna a počínavosti jím řádně poznávajícího člověka jako počatého či počínaného tímto jsoucnem. Za tímto účelem je zde využít i Descartesův spis *Svět čili Pojednání o světle*. V souladu s celkovou intencí předkládané práce sleduje její první část jednotu Descartesova tázání po „bytí“ s jeho hledáním pravého lidského dobra. – Text těží z celé řady starších i novějších interpretací, nicméně nejvýrazněji se v řadě kroků nechává vést dnes již klasickou studií J.-L. Mariona *Sur ontologie grise de Descartes*.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> J.-L. Marion, *Sur ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotelicien dans les Regulae*, Vrin, Paris 1975 (dále *O.G.D.*). – Předkládaná práce přitom respektuje Marionovo nahlížení *Pravidel* jako Descartesovy *konfrontace* s aristotelismem, nicméně sama klade důraz na explikaci *pozitivní* intence *Pravidel*, již je *nové* stanovení správnosti lidského bytí, se všemi jejími významnými důsledky. K Marionově pojetí pravidel srv. zvl. autorův výklad v § 1. *Sur ontologie grise*: „La question des « Regulae », et la nécessité de les mettre en situation par rapport à Aristote“, *O.G.D.*, s 13-23; k porovnání Marionova přístupu k *Pravidlům* s odlišnými srv. např. G. MUÑOZ-ALONZO LÓPEZ, *Cuestiones bibliográficas sobre el método cartesiano*, Revista General de Información y Documentación, v. 5, n. 1, 1995, s. 71-82.

## 1. kapitola – Nové lidství

### § 1 Dobrá mysl

Na krátké úvodní *Pravidlo I* lze pohlížet nejen jako na stanovení úlohy, již Descartes řeší v dalším postupu, nýbrž i jako na anticipaci jejího řešení, alespoň naznačenou.<sup>8</sup> Zcela legitimně mu lze rozumět jako výchozí expozici Descartesových představ o *správném* a komplementárně i *nesprávném* způsobu *poznání*. Stejně tak legitimně mu však lze rozumět i jako výchozí expozici jeho představ o *dobrém* a *špatném* způsobu lidského bytí. A lze-li mu rozumět jako výchozí *filosofické* expozici představ o lidském dobru a zlu (o dobrém či špatném způsobu lidského *bytí*), musí je být rovněž možné interpretovat jako výchozí (přinejmenším *implicitní*) výklad *lidského bytí jako takového* (jako *in nuce* „regionální ontologii“ jsoucna člověk). – K potvrzení právě naznačených charakteristik lze nejsnáze dospět postupným upřesňováním klíčového pojmu prvního *Pravidla*, jímž je pojem *dobrá* či *zdravá mysl* (*bona mens*).

Tuto *dobrou mysl* Descartes bezprostředně identifikuje s *univerzální moudrostí* (*universalis Sapientia*),<sup>9</sup> již rovněž charakterizuje jako *lidskou* (*humana*). Prvním přiblížením povahy univerzality *dobré mysli* (= lidské moudrosti) je stanovení jednoty *všech* věd a jejich identifikace s lidskou moudrostí: „*všechny vědy nejsou nic jiného než lidská moudrost, jež setrvává stále jedna a táž...*“<sup>10</sup> Druhým přiblížením je Descartesovo stanovení cíle pěstování univerzální moudrosti – jde nikoli o to, aby člověk řešil školské úlohy, nýbrž o to, aby v jednotlivých *životních* situacích předložil jeho intelekt vůli to, co je třeba zvolit.<sup>11</sup> *Dobrá mysl* jako *univerzální moudrost* je proto praktickou moudrostí: schopností správné orientace člověka ve světě, vodítkem dobrého života. Jelikož jsou však v její jednotě *původně*

<sup>8</sup> K významu *Pravidla I* srv. Marionovu charakteristiku: „La Règle I détermine d'emblée le but ultime [...] de toutes les suivantes, parce que l'origine détermine toujours ce qui en provient. Cette décision initiale assure une position qui, entendue au sens militaire, commande toutes les transformations, déformations ou innovations qu'aménageront les Regulae au cours de leur développement.“ J.-L. MARION, *O.G.D.*, s. 25.

<sup>9</sup> „...de bonâ mente, sive de hac universali Sapientiâ...“ *Regulae ad directionem ingenii*, r. I, AT, X, 360 (dále *Regulae*).

<sup>10</sup> „...scientiae omnes nihil aliud sint quàm humana sapientia, quae semper una & eadem manet...“ *Regulae*, r. I, AT, X, 360.

<sup>11</sup> „...ut in singulis vitae casibus intellectus voluntati praemonstret quid sit eligendum...“ *Regulae*, r. I, AT, X, 361.

integrovány rovněž vědy – nejsou *nic* jiného než ona –, lze univerzalitu lidské moudrosti (= *dobré mysli*) charakterizovat jako *univerzalitu v silném smyslu* – ne jako pouze *praktickou* a stejně tak ne jako pouze *teoretickou*. V původní jednotě univerzální moudrosti alias *dobré mysli* je nanejvýš možné *akcentovat* ohled vyrovňování se s životem, starosti o vlastní (živo)bytí ve světě.

Povahu *jednoty* univerzální moudrosti alias *dobré mysli* Descartes naznačuje přirovnáním lidské moudrosti ke slunečnímu světlu. Lidská moudrost „*setrvává stále jedna táž, na jakkoli mnoho rozličných subjektů je uplatňována, a není jejich rozmanitostí měněna více než světlo Slunce rozmanitostí věcí, jež osvětluje...*“<sup>12</sup> Dobrá mysl tedy není *diverzifikována* rozmanitostí věcí, k nimž se vztahuje, *více než sluneční světlo rozmanitostí věcí, jež osvětluje*, a to z toho důvodu, že se věcem nepoddává, není vůči nim *pasivní*. A ačkoli se *dobrá mysl* věcem nepoddává, nenechává se od nich v čemkoli *podstatném* měnit, přesto je činí zjevnými, „osvětluje“ je. Jednota *dobré mysli* je tak *aktivní* jednotou, jejímž dilem je na jedné straně *setrvávání dobré mysli* vůči věcem, nimž se vztahuje, v identitě se sebou, tj. její odolávání vůči působení toho, co je vnější, na druhé straně poznávání věcí (odkrývání toho, co je vnější). – Přirovnává-li však Descartes univerzální lidskou moudrost ke slunečnímu světlu, tj. jistému *následku*, je ještě zapotřebí stanovit, co je vlastně „Sluncem“ – zdrojem či *příčinou* – této moudrosti.

Nepřímý pokyn k určení zdroje univerzální moudrosti poskytuje autor již v předběžném stanovení povahy věd: vědy spočívají cele (či jako celek) v poznávání duchem (*in animi cognitione*).<sup>13</sup> Jestliže však v poznávání duchem spočívají vědy jako celek a jestliže zároveň vědy náležejí do univerzální jednoty lidské moudrosti, spočívá v poznávání duchem sama univerzální moudrost. – Přímý pokyn podává autor v konkretizaci představy o aktivní povaze poznávání: chce-li někdo vážně pátrat po pravdě o věcech či pravdě věcí (*seriò rerum veritatem investigare vult*), má podle něj mít na mysli výlučně růst *přirozeného světla rozumu* (*cogitet tantum de naturali rationis lumine augendo*).<sup>14</sup> „Sluncem“ *dobré mysli* čili univerzální moudrosti je tedy *rozum (ratio)*, poznávání duchem (*animi cognitio*) je ve svém

<sup>12</sup> „...humana sapientia [...] semper una & eadem manet, quantumvis differentibus subjectis applicata, nec majorem ab illis distinctionem mutuatur, quàm Solis lumen à rerum, quas illustrat, varietate...“ *Regulae*, r. I, AT, X, 360. – Tuto svobodu světla lidské moudrosti ode všeho, co osvětluje, radikalizuje Marion v dependenci všeho rozumem osvětleného (a takto proměněného): „...non seulement elle [*scil. la lumière*] ne reçoit aucune modification de ce qu'elle éclaire, mais le transforme en uniforme dépendance de soi...“ J.-L. MARION, *O.G.D.*, s. 29.

<sup>13</sup> „...[scientiae] totae in animi cognitione consistunt...“ *Regulae*, r. I, AT, X, 359.

<sup>14</sup> *Regulae*, r. I, AT, X, 361.

koření přirozenou činností rozumu.<sup>15</sup> Jedině rozum vnáší vnitřní jednotu do lidského ducha a v jednotě s tím odkrývá věci i správné možnosti lidského jednání.

*Dobrou mysl (bona mens) čili univerzální lidskou moudrost* lze tak charakterizovat jako takovou modalitu bytí lidského ducha, jež vyplývá z přirozené, ničím nerušené činnosti (a potud *svobody*) lidského rozumu. Rozum vnáší do jednotlivých operací lidského ducha vnitřní *jednotu*, aktivizuje jej a takto jej osvobozuje od určování a jím vyvolávaného diverzifikování věcmi a jako v tomto smyslu jednotnému a svobodnému od věci i vůči věcem mu umožňuje jejich určování, tj. poznávání.<sup>16</sup> – Lidské dobro tedy pro Descartesa spočívá v lidské rozumovosti a v ní založené svobodě či volnosti *ode všeho*, s čím se člověk střetává, a zároveň *ke všemu* tomu, s čím se má člověk vyrovnat.<sup>17</sup> K přesnějšímu pochopení úlohy *Pravidla I* je však žádoucí vyložit nejen to, v čem spočívá lidské dobro, nýbrž i to, v čem spočívá zlo. Je třeba – i když stejně tak předběžně a vágně – exponovat i protikladnou modalitu bytí lidského ducha, jíž je jeho určovanost nikoli jím samým (respektive rozumem), nýbrž věcmi.

První Descartesův odkaz k nesprávnosti lidského bytí se nachází již na samém začátku *Pravidla I*: „*Je zvykem lidí, že kdykoli poznají nějakou podobnost mezi dvěma věcmi, soudí o obou i v tom, v čem jsou odlišné, podle toho, co shledali jako pravdivé o jedné z nich.*“<sup>18</sup> – Postoj, kterým se zde Descartes zabývá, je výrazem pasivity. Poukazuje k tomu již termín *zvyk (consuetudo)*. Orientuje-li se člověk, *rozumová* bytost, na základě *zvyku*, orientuje se – respektive *nechává se orientovat* – tím, co již *bylo*. Pouští z ruky svou *přítomnost*, vzdává se *rozhodování* (jež je dílem *rozumu* a jako dílo rozumu *aktualizací* lidské svobody), a svoluje k tomu, aby jej určovala minulost, tj. to, co již je – ať již jakkoli – *rozhodnuté*. Orientuje-li se dále člověk jako *rozumová* bytost právě na základě *zvyku* *přisuzovat jedné věci to, co shledal*

<sup>15</sup> Descartes zde přirovnává ke *slunečnímu světlu lidskou, svou vlastní racionalitu*. K implicitní konfrontaci s tradičním užíváním metafory slunce srv. např. J. BRUNSCHWIG, *Règles pour la direction de l'esprit*, in: Descartes. Oeuvres philosophiques, t. I, Garnier, Paris 1963, s. 67-204, s. 78, pozn. I.

<sup>16</sup> K jednotící funkci rozumu srv. např.: „Tal unidad de la razón constituye algo así como el dato previo, el punto arquimédico, desde el que Descartes comienza a construir esa nueva “mirada” con que la filosofía continental del XVII y XVIII va a llevar a cabo su abordaje a lo real. Varios son los términos con que se refiere a esa realidad originaria y radical, referente último de todo saber particular: Descartes habla de “*humana sapientia*”, “*bona mens*”, “*universalis sapientia*”, “*lumen naturale rationis*”, términos que, en todos los casos, remiten a una realidad que debe construir el objeto y fin primordial de las investigaciones humanas. La unidad de la ciencia defendida por Descartes proviene del hecho de que las diferentes disciplinas se originan en el despliegue de una y la misma razón sobre sus varios objetos.“ L. ARENAS, *Matemáticas, método y mathesis universalis en las Regulae de Descartes*, Revista de Filosofía, IX., n. 15, 1996, s. 37-61, cit. m. s. 43-44.

<sup>17</sup> „La science universelle, c'est la raison consciente d'elle même et mise en possession de tous ses moyens ; c'est l'art de penser, systématiquement constitué, mais en vue de la vie [...] et non en vue de la science.“ G. CANTECOR, *La vocation de Descartes*, Revue Philosophique de la France et de l'Étranger, XCVI, 1923, s. 372-400, cit. m. s. 392.

<sup>18</sup> „Ea est hominum consuetudo, ut, quoties de aliquem similitudinem inter duas res agnoscunt, de utrâque iudicent, etiam in eo in quo sint diversae, quod de alterutra verum esse compererunt.“ *Regulae*, r. I, AT, X, 359.



jako vlastnost nějaké jí podobné věci, vzdává se své kompetence k ducha-přítomnosti, tzn. k činné sobě-přítomnosti ducha skrze rozum, ve prospěch nekontrolované asociální hry představ, tj. *představivosti* či *obrazotvornosti*.<sup>19</sup> Nechává se určovat svými představami v jejich bezprostřednosti – a skrze své představy v posledku věcmi, jež je vyvolávají, tj. vnějškem, „světem“. Zaujímá tak postoj, v němž lze dospět jen k *domněnkám*, jež mohou být (v banálním smyslu) pravdivé pouze *nahodile*. – Takový člověk se vzdává své rozumovosti a svobody k pravdě (vzdává se své principiální duchapřítomnosti), a v důsledku toho se ztrácí v bytostné nepravdě pouhých domněnek, a tedy v světě. Rozhoduje se pro nesvobodu a nepravdu – a tím propadá zlu.

V navazující konkretizaci výše citované výtky Descartes svůj vhled do povahy lidského zla prohlubuje: lidé obvykle nesprávně srovnávají vědy (*scientiae*), jež spočívají cele v poznávání duchem, s řemesly a uměními (*artes*), jež vždy vyžadují *jisté* používání a *jistý habitus* těla (*quae aliquem corporis vsum habitumque desiderant*) – a jež se proto ve svém provozování vzájemně vylučují –, a v důsledku toho se domnívají, že je třeba oddělovat od sebe jednotlivé vědy podle rozdílnosti jejich předmětů a provozovat je nezávisle na sobě.<sup>20</sup> – K porozumění této konkretizaci je nejprve třeba v náznaku přiblížit povahu umění a řemesel. Člověk jako rozumově-tělesná bytost se ve svém „fyzickém“ vyrovnávání s věcmi *musí* těmto věcem přizpůsobovat a nemůže tedy být vůči nim výlučně *ze sebe*, tj. spontánní, *čistě* aktivní. Aby mezi věcmi obstál, musí se naučit správně se jim ve své tělesnosti *poddávat*. A právě nevyhnutelnost *poddávání* se věcem v jejich různosti je pak základem (případně) specializace a v ní spočívající diverzifikace lidí jako *tělesných* bytostí. – Poddává-li se však (na základě nesprávné analogie) věcem a skrze ně světu člověk jako *rozumově-tělesná* bytost, tj. usiluje-li o poznání věcí tak, že pěstuje vědy, jako by byly jednotlivými *habity* – jak je tomu explicitně v *aristotelsko-scholastickém*, implicitně však v jakémkoli naivním pojmání vědy –,<sup>21</sup> zbavuje

<sup>19</sup> Termíny „obrazotvornost“ a „představivost“ zde označují vágně míněné totéž. Významově rozlišený – jako označení pro korelativní kompetence těla a ducha – budou až v § 7.

<sup>20</sup> „Ita scientias, quae totae in animi cognitione consistunt, cum artibus, quae aliquem corporis usum habitumque desiderant, malè conferentes, videntesque non omnes artes simul ad eodem homine esse addiscendas, sed illum optimum artificem facilius evadere, qui unicam tantum exercet, [/] quoniam eadem manus agris colendis & citharae pulsandae, vel pluribus ejusmodi diversis officijs, non tam commodè quàm unico ex illis possunt aptari: idem de scientijs etiam crediderunt, illasque pro diversitate obsectorum ab invicem distinguentes, singulas seorsim & omnibus alijs omissis quaerendas esse sunt arbitrati. In quo sanè decepti sunt.“ *Regulae*, r. I, AT, X, 359-360.

<sup>21</sup> Pojem habitu jako zvláštního druhu kvality (*poiotés, qualitas*) má svůj původ v Aristotelových *Kategoriích*, kde je stručně vyložen pojmy *hexis* (= habitus) a *diathesis* (= dispozice). K habitům řadí Aristotelés vědy a zdatnosti jako relativně stálé vlastnosti, k dispozicím vlastnosti, které rychle podléhají změně, mezi něž náleží ještě ne zcela osvojené vědění (ARISTOTELÉS, *Categoriae*, 8b 26 – 9a 13). – V navázání na Aristotela se ustavuje koncept habitu (či *hexis*) jako výlučně či především (ve smyslu exemplarity) získané (nejčastěji vlastním úsilím nabyté) schopnosti k něčemu. Habity se obvykle dělí na tělesné a duševní, k nimž náležejí i vědy (např. podle autority Descartesových školních let: „...distinguere oportet inter habitus materiales, qui reperiuntur

se tím možností uskutečnit svou vnitřní činnou jednotu a díky ní proniknout pod rozmanitý a ve své rozmanitosti matoucí „povrch“ světa (pod vrstvu dojmů) až k jeho skryté pravdě. – Lidské *zlo* tak lze stručně charakterizovat jako kapitulaci před světem v jeho *vnější rozmanitosti*.

Pojímání věd jako *habitu* je přitom zvláštní tím, že není prostou kapitulací před světem, nýbrž kapitulací zakrývajícím vlastní povahu. Provozuje-li totiž člověk vědu jako *habitus*, vyvolává tím (navenek i pro sebe sama) dojem *aktivního* vyrovnávání se s věcmi, čímž zastírá svou vnitřní nečinnost. – K zastírání této bytostné nečinnosti však nedochází jen ve vědách. Významnější je v tomto ohledu vytyčování nesprávných *životních cílů* a usilování o ně, jímž člověk zdánlivě uskutečňuje svou osobní svobodu a aktivitu (své bytí ze sebe) ve vztahu k vlastnímu *životu jako celku*. – Z takovýchto cílů Descartes v *Pravidle I* zmiňuje nejprve *zvrácené* a *odsouzeníhodné* cíle, jimiž jsou *marná sláva* (*inanis gloria*) a *nečestný zisk* (*lucrum turpe*).<sup>22</sup> Nesprávnost těchto cílů nelze přitom pojímat jako pouze banální ničemnost. Je třeba vidět, *kým* se vlastně člověk, který k nim směřuje, stává. Podle Descartesa otevírají cestu ke zvráceným cílům *falešné úsudky* (*fucatae rationes*) a *hříčky přizpůsobené duševním schopnostem obyčejného lidu* (*vulgo ingenijs accommodata ludibria*).<sup>23</sup> Znamená to, že se ten, kdo usiluje o *marnou slávu* či *nečestný zisk*, musí především naučit dobře orientovat v *obyčejném* lidském spolubytí. A jelikož se toto spolubytí ustavuje vzájemným poddáváním se lidí (a nikoli jejich sebe-aktivizací, tj. pěstováním *univerzální* moudrosti), musí se takový člověk stát (obecně vzato) virtuózem kapitulace před světem (a to kapitulace zastírající onou virtuózitou sebe samu). – Nesprávnost *zvrácených* cílů je však přece jen patrná již při triviální tematizaci, jež snadno odkrývá jejich *parazitní* charakter. Mnohem nebezpečnějším – jelikož

---

in corpore, et habitus spirituales, qui sunt in intellectu et voluntate.“ F. SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicae universam doctrinam duodecim librorum Aristotelis comprehendentes*, disp. XLIV, sec. XII, 13, dále *Disputationes Metaphysicae*). Zvláštností *habitu* je přitom to, že jejich nositel je modifikován předmětem, ke kterému se příslušný *habitus* vztahuje. I v případě věd dochází tak k modifikaci (a tedy *trpění*) jejich nositelů a v důsledku toho k jejich diversifikaci podle odlišnosti předmětů jednotlivých disciplín (např. podle Tomáše Akvinského: „...actus differunt specie secundum diversitate obectorum, ut supra dictum est. Sed habitus sunt dispositiones quaedam ad actus. Ergo etiam habitus distinguuntur secundum diversa objecta.“; „...habitus scientiarum secundum quos homines diversificantur...“ Th. DE AQUINO, *Summa theologiae*, I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e, q. 54, 2. s. c.; I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e, q. 50, a. 4, co.). – Srv. např. stručné, nicméně výstižné vyzdvižení relevantních rysů *habitu* (= *hexis*) v Ritterově slovníku: G. FUNKE, *Hexis (habitus)*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, B. 3, Schwabe, Basel – Stuttgart 1971, s. 1120-1123. – Se zřetelem na sledovanou konfrontaci srv. Marionův výklad aristotelsko-scholastického východiska rozumění *vědám* jako *habitu*: „C'est précisément la primauté de la chose qui impose à l'esprit un *habitus* : la chose en effet, quand elle entre dans la connaissance, se livre sans doute comme objet du savoir, mais développe au moins autant sa propre identification à elle-même ; la manière dont elle se peut connaître dépend finalement de ce que elle-même peut livrer à connaissance – de son essence ; ce donc l'essence de chaque chose qui commande la science correspondante, et non l'esprit qui produit une science.“ J.-L. MARION, *O.G.D.*, s. 28.

<sup>22</sup> *Regulae*, r. I, AT, X, 360.

<sup>23</sup> „...ad hos enim perspicuam est fucatas rationes, & vulgi ingenijs accommodata ludibria, longè magis compen[di]osum iter aperire, quàm possit solida veri cognitio.“ *Regulae*, r. I, AT, X, 360-361.

nenápadnějším – svodem jsou *čestné* a *chvályhodné* cíle, jako jsou *vědy užitečné pro životní pohodlí* (*scientiae utiles ad vitae commoda*) či *rozkoš nalézaná v nahlížení pravdy* (*voluptas, quae in veri contemplatione reperitur*).<sup>24</sup> Pro Descartesa jsou užitečnost i rozkoš z nahlížení pravdy *plody*, jež lze právem očekávat i při pěstování *dobré mysli*, jsou to však *jen plody*. Směřuje-li člověk přímo k nim, izoluje tím vždy jeden z nesamostatných ohledů vyrovnávání s věcmi (tj. se světem) – „praktický“ či „teoretický“ –, a nejméně ze všeho se věnuje tomu základnímu – pěstování *dobré mysli* jako vyrovnávání se s *vlastním bytím rozumově-tělesné bytosti* ve světě.<sup>25</sup> Člověk směřující (jen) k užitku či (jen) k náhledu tedy v posledku není s to se vyrovnat se sebou samým – není s to aktivizovat sebe sama – a o to méně je schopen se jako poznávající i prakticky zvládající (na základě *poznání*) vyrovnat s věcmi, k nimž se vztahuje. – Descartesovské zlo může tedy mít i navenek chvályhodné podoby: hlavní „hřích“, jímž je *lenost*, tj. nečinnost a „podléhavost“, se může projevovat i jako usilování o všeobecný prospěch či o nevinnou radost.

Dobro člověka jako *rozumově-tělesné bytosti* spočívá v jeho rozumové aktivitě (v bytí ze sebe, spontaneitě), zlo v nečinnosti a poddávání se vnějšku (jakkoli rozmanité podoby může tato pasivita nabývat). Dobro člověka jako *rozumově-tělesné bytosti* nelze takto jednoznačně vymezit: spočívá v tělesné *habitualizaci*, tj. v aktivně-pasivním vyrovnávání se s věcmi. – V *bytí* člověka jako takového je tedy třeba výchozím způsobem rozlišit dvě dimenze: První dimenzí je *rozumová* – coby rozumový (či *rozumově-tělesný*) je člověk principiálně svobodnou, spontánní, sebe samu určující bytostí. Druhou je *tělesná* – coby tělesný (či *tělesně-rozumový*) je člověk bytostí neuvolnitelně propojenou s ostatními tělesnými jsoucný, nevyhnutelně jim – tak či onak – podléhající ve vzájemném působení (činění a trpění). Vztah těchto dvou dimenzí lidského bytí naznačuje myšlenka univerzality *dobré mysli* alias *lidské moudrosti* jako stavu ducha spočívajícího v *rozumovosti*: v životních situacích (*in vitae casibus*) má určovat lidské jednání *rozum*.

## § 2 Jistota

Descartesova *dobrá mysl* je takovým stavem lidského ducha, ve kterém je *duch* (*animus, ingenium*) orientován pouze *rozumem* (*ratio*), a v tomto smyslu *sebou samým*. Člověk vedený vlastní *dobrou myslí* je jako *rozumová bytost pouze ze sebe*, a to i ve vztahu k poznávanému

<sup>24</sup> *Regulae*, r. I, AT, X, 361.

<sup>25</sup> „Hos enim scientiarum fructus legitimos possimus quidem expectare; sed, si de illis inter studendum cogitemus, saepe efficiunt, ut multa, quae ad aliarum rerum cognitionem necessaria sunt, vel quia primâ fronte parum utilia, vel quia parum curiosa videbuntur, omittamus.“ *Regulae*, r. I, AT, X, 361.

předmětu jako poznávanému. Je vůči němu výlučně *činný*: určuje jej (*jako* poznávaný), aniž je jím (*jako* poznávající) určován. – Tuto *suverenitu* rozumu vyjadřuje již titul prvního *Pravidla*: „*Cílem bádání má být vedení (directio) ducha k vynášení pevných a pravdivých soudů o všem, co se naskýtá.*“<sup>26</sup> Soudy (*judicia*), které vynáší člověk ve stavu *dobré mysli*, jsou nejen (banálně) pravdivé (*vera*), nejen se shodují s věcmi, nýbrž jsou především – a to explicitně, reflektovaně – *pevné (solida)*. Suverenita rozumu vystupuje jako explicitní definitivní platnost rozumových soudů.<sup>27</sup> – Obdobně (i když jen negativně) vyjadřuje tuto suverenitu titul *Pravidla II*: „*Je vhodné zabývat se pouze těmi objekty, k jejichž jistému a nepochybnému poznání náš duch zjevně dostačuje.*“<sup>28</sup> Ve stavu *dobré mysli* dospívá člověk k poznání (*cognitio*), jímž (a v němž) si je zcela jistý: poznávající duch si je jistý svým poznatkem, a potud (= právě *jako* poznávající) si je jistý i sám sebou. Bytostným rysem poznání uskutečňovaného ve stavu *dobré mysli* je *jistota (certitudo)* poznávajícího svým poznatkem i sebou samým jako poznávajícím. – A konečně – v jednotě s tím – dospívá duch ve stavu *dobré mysli* (tj. jako *činný*) k poznání, jímž svým předmětem *jako* poznávaným zcela proniká. Tento ohled poznání vyslovuje první věta druhého *Pravidla*: „*Všechna věda je jisté a zřejmé (= evidentní) poznání (cognitio certa & evidens).*“<sup>29</sup> Poznávající tak vlastně činí svůj předmět

<sup>26</sup> „*Studiorum finis esse debet ingenij directio ad solida & vera, de ijs omnibus quae occurrunt, proferenda iudicia.*“ *Regulae*, r. I, AT, X, 359.

<sup>27</sup> Jestliže *descartesovský* člověk ví, pak ví, že ví. – Nepřímý pokyn k prvnímu přiblížení této zvláštnosti poskytuje Ludwig Wittgenstein ve svých poznámkách *O jistotě*. V § 21 upozorňuje na zásadní odlišnost pojmu „věděti“ od pojmů „věřit“, „domnívat se“, „pochybovat“ či „být přesvědčený“ – v případě pojmu „věděti“ je totiž na rozdíl od ostatních běžná a srozumitelná výpověď „domníval jsem se, že vím“. (Porovnání pojmu „věděti“ s pojmy „věřit“, „domnívat se“ atd. provádí Wittgenstein v rámci problematizace Mooreova vyvracení „idealismu“: „*Moore's Ansicht läuft eigentlich darauf hinaus, der Begriff >wissen< sei den Begriffen >glauben<, >vermuten<, >zweifeln<, >überzeugt sein< darin analog, daß die Aussage »Ich weiß...« kein Irrtum sein könne. Und ist es so, dann kann aus einer Äußerung auf die Wahrheit einer Behauptung geschlossen werden. Und hier wird die Form »Ich glaubte zu wissen« übersehen.*“ L. WITTGENSTEIN, *Über Gewissheit*, Werksausgabe, Bd. 8, Suhrkamp, Frankfurt a./M. 1997, § 21, s. 123.) – Na Wittgensteinův postřeh lze volně navázat následující úvahou: Vypovídá-li člověk, jak jej chápe běžné rozumění, „domníval jsem se, že věřím, ale nevěřil jsem“ či „domníval jsem se, že pochybuji, ale nepochyboval jsem“, pak svou výpověď prokazuje (v případě, že to myslí vážně), že je či alespoň byl nějak narušený, prokazuje deficienci. Vypovídá-li „takovýto“ člověk, „domníval jsem se, že vím, ale nevěděl jsem“, pak tím – samozřejmě pro běžné rozumění – obvykle jen dokládá, že je „normálním“ člověkem, omylným jako každý jiný. Vypovídá-li však totéž *descartesovský* člověk, tj. principiální nositel jistého vědění, prokazuje tím, že je obdobně narušený, jako by říkal „domníval jsem se, že věřím, ale nevěřil jsem“ či „domníval jsem se, že pochybuji, ale nepochyboval jsem“. Má-li *descartesovský* člověk uskutečnit své bytostné určení „být poznávajícím jsoucнем“, tj. má-li dospět k *jistému* vědění (= *jistotě*), pak nutně musí aktualizovat svou schopnost vědět, co ví a neví. Jeho vědění a nevědění mu musí být principiálně stejně tak přístupné, jako je mu přístupná jeho víra či pochybování – jako ostatní stavy jeho ducha.

<sup>28</sup> „*Circa illa tantum objecta oportet versari, ad quorum certam & indubitam cognitionem nostra ingenia videntur sufficere.*“ *Regulae*, r. II, AT, X, 362.

<sup>29</sup> „*Omnis scientia est cognitio certa & evidens...*“ *Regulae*, r. II, AT, X, 362. – K *descartesovskému* pojetí pravdy jako *jistoty*, jež je zároveň *sebejistotou* poznávajícího, srv. Heideggerovy výklady podané z perspektivy jeho koncepce *dějin bytí (Geschichte des Seins)*; např.: „*Die Wahrheit [...] kommt in ihr endgültiges Wesen, das Gewißheit genannt ist. Der Name spricht aus, daß die Wahrheit das Bewußthaben angeht als ein Wissen, Vorstellen, das sich auf das Bewußtsein gründet, dergestalt, daß nur jenes Wissen als Wissen gilt, das zugleich sich und sein Gewußtes als ein solches weiß und in diesem Wissen seiner selbst versichert ist. Die Gewißheit gilt hier*

(jako poznávaný) sebou samým (jeho *ratio* činí svůj předmět *ratio-morfním*) – a potud si je jím jistý jako sebou samým.<sup>30</sup> – K poznání uskutečňovanému lidským duchem orientovaným (= orientujícím se) výlučně rozumem (jsoucím ve stavu *dobré mysli*) náleží tedy charakteristiky *pevnost, jistota a evidence*.

Ve stavu *dobré mysli* – a jedině v něm – dospívá podle Descartesa poznávající k *jistému a evidentnímu* (= *zřejmému*) poznání. A není tomu přitom tak, že by v jiném stavu ducha mohl získat nějaké méně hodnotné poznatky – dejme tomu takové, jež by byly pouze pravděpodobné (*probabiles tantum cognitiones*). Mimo stav *dobré mysli* může člověk dospět nanejvýš k *domněnkám* – takřčené *probabiles cognitiones* jsou ve své pravdě (vždy jen nanejvýš *probabiles*) *opiniones*. – Poznání tedy nesmí být rozlišováno na jisté a pravděpodobné a již vůbec ne na více a méně jisté. Ve všech takových rozlišeních se jen projevuje výše zmíněná kapitulace před světem v jeho rozmanitosti (§ 1), běžná u „obyčejných“ lidí (jako neschopných či spíše neochotných rozlišit mezi rozumovou a tělesnou rovinou vlastního bytí a odhodlat se ke svobodě rozumovosti) a nabyví (domněle) status vědeckosti (a potud zdání aktivního vyrovnávání se s věcmi) v *aristotelské* či *aristotelsko-scholastické* filosofii.<sup>31</sup> – K poznání lze dospět výlučně pod vedením rozumu – a (každé) *poznání* je nutně *jisté* alias *absolutně jisté*.

---

nicht nur als Zugabe zur Erkenntnis in dem Sinne, daß sie die Aneignung und den Besitz des Wissens leistet. Die Gewißheit ist vielmehr, als das seiner selbst bewußte Bewußtsein vom Gewußten, die maßgebende Weise der Erkenntnis, d. h. der »Wahrheit«. Dagegen ist das bloße Bewußthaben von etwas entweder kein Wissen mehr oder noch nicht ein Wissen.“ „Sofern hier ratio [...] sich auf sich selbst stellen will, bleibt ihr (dem Vorstellen) nur die *Bezogenheit auf sich selbst*, um in ihrer eigenen Weise ihrer selbst habhaft zu werden, und dieses Vorstellen des *ich-stelle-vor* ist die *Gewißheit*, das Wissen das als solches *gewußtes* ist.“ M. HEIDEGGER, *Nietzsche II*, s. 422; *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, Klostermann, Frankfurt 1989, s. 336. (K objasnění povahy onoho *Vorstellens des ich-stelle-vor* jako Heideggerovy interpretace Descartesova *ego cogito* srv. další výklad, zvl. § 11).

<sup>30</sup> Poznání duchem (= *animi cognitio*, gen. subj.) je tak zároveň poznáním ducha (= *animi cognitio*, gen. obj.): „...el conocimiento del espíritu (en la significación subjetiva y objetiva a la vez del genitivo)“. J. M. NAVARRO CORDÓN, *Método y filosofía en Descartes*, Anales del Seminario de Metafísica, n. 7, 1972, s. 39-62, cit. m. s. 42.

<sup>31</sup> Aristotelsko-scholastické rozumění vědám jako různě přesným (*akribia, akribologia*) či jistým (*certitudo*) a jejich provozování jako takových je tak jen důsledkem nedostatečné aktivity, iniciativy „filosofů“. – I pro Aristotela či Tomáše Akvinského náleží k vědeckému poznání přesnost a jistota, ne však stejná. Vědou, která je pro Aristotela vzorem přesnosti, je matematika. Základem přesnosti (a tedy spolumíněno i jistoty) matematického poznání je to, že se zabývá jen jediným – a to dobře fixovatelným (snadno abstraktivně uchopitelným) a bez zřetele na výskyt uvažovaným – ohledem jsoucna, totiž kategorií kvantity. Příkladem vědy, která nemůže dosáhnout akribie matematiky, je fyzika, jelikož ta se zabývá jsoucnem v pohybu, tj. konkrétním jsoucnem, jež vzniká a proměňuje se „spojováním“ příslušné *morfě* a *hýlé* (ARISTOTELÉS, *Metaphysica*, 995a 14-16). Fyzika je tak odsouzená k připouštění nepředvídatelných odchylek v normálním běhu událostí, způsobovaných tzv. *poslední látkou* (*eschaté hýlé*) – jejím odporem vůči přijímané *morfě* (= *eidos*) –, a je odkázaná k soudům typu „obvykle tomu tak bývá (*epi to poly*)“ (ARISTOTELÉS, *De generatione et corruptione*, 333b 4-9). Koncentrovaný výraz získává toto Aristotelovo rozumění nahodilosti v jeho *próté-filosofickém* učení o čtyřech významech jsoucna, ve kterém se jako o zvláštním významu pojednává o *nahodilém jsoucnu* (ARISTOTELÉS, *Metaphysica*, 1026a 33 – b 2). Nahodilé jsoucno je *deficientním* případem jsoucna, jsoucnem *méně* jsoucím než jsoucno *řádné*; výrazem deficiencie tohoto jsoucna je, že samo o sobě nemůže být předmětem

Běžné rozumění vědě ani její dosavadní (*aristotelsko-scholastické*) pojmání jako *habitu* – jež je jen konceptualizací běžného rozumění –, neumožňují proto její řádné provozování. Svědectví o nesprávnosti dosavadního pojmání vědy poskytuje podle Descartesa *rozkol* panující v doposud ustavených vědách (= domnělých vědách). V těchto vědách je podle něj „sotva nějaká otázka, o níž by se učení muži mezi sebou často nepřeli.“<sup>32</sup> Kořenem těchto sporů přitom nutně musí být bytostné nevědění jejich účastníků: „kdykoli se soudy dvou o téže věci rozcházejí na opačné strany, je jisté, že se alespoň jeden z nich mylí a ani jeden dosud nemá vědění (= vědu): kdyby totiž důvod (*ratio*) jednoho z nich byl jistý a evidentní, byl by jej schopen předestřit druhému tak, že by i jeho intelekt konečně přemohl.“<sup>33</sup> – Dosavadní vědy se tak vlastně destruuují samy. Z jejich nedostatečného založení (ne-založení, absence důvodu či základu, a tedy rozumu – *ratio*) rezultuje vnitřní konflikt vystupující navenek jako diverzita vzájemně se vyvracejících (z nezdůvodněnosti se usvědčujících) tvrzení různých učenců o téže věci. – Prekérní situace doposud (zdánlivě) ustavených věd svědčí – nahlíženo z perspektivy k sobě samé již dospěvší *dobré mysli* – o všeobecném nevědění a tak o absenci *rationality*, a právě tím racionalitu podněcuje. Ta se do svého díla pouští právě v *jistém úsudku* o absenci vědění u všech účastníků neřešitelných vědeckých sporů. Takovýto úsudek lze charakterizovat jako *punktuální* stav *dobré mysli*.

I mezi již ustavenými vědními disciplinami však existují takové, jež nárok na jistotu a evidenci uspokojují. Jsou jimi *aritmetika* a *geometrie*. – K vysvětlení jejich správnosti je podle Descartesa třeba objasnit způsob, jakým v nich dospíváme k poznatkům. K poznání věcí – tvrdí – dospíváme *dvoji* cestou: skrze *zkušenost* (*experientia*) nebo *dedukci* (*deductio*). – *Zkušenost* – či, jak se dále ukáže, zkušenost v obvyklém smyslu – je krajně nejistá. Sama o sobě je jen výsledkem zapůsobení věci na člověka (v posledku na jeho mysl), nikoli – jak je tomu pro běžné rozumění či v sofistikovanější podobě pro *aristotelsko-scholastickou* filosofii – prostým náhledem věci takové, jaká – více méně – je. V zakoušení je člověk jako rozumově-smyslová bytost vystaven působení věcí, a potud je *trpící, nečinný*. Jeho poznatek (= domnělý poznatek, v pravdě jen *dojem*) není v pravém smyslu *jeho* (není *jím samým* ustavený). *Jen* zakoušející člověk je *jako* zakoušející v posledku – zjednodušeně vyjádřeno – *efektem* cizího zapůsobení. – Jinak je tomu s *dedukcí* čili *čistým* vyvozováním *jednoho z*

---

vědeckého zkoumání (ARISTOTELÉS, *Metaphysica*, 1026b 2-5; srv. např. P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, PUF, Paris 1983, s. 324-328).

<sup>32</sup> „Vix enim in scientijs ulla quaestio est, de qua non saepe viri ingeniosi inter se dissenserint.“ *Regulae*, r. II, AT, X, 363.

<sup>33</sup> „...quotiescumque duorum de eadem re iudicia in contrarias partes feruntur, certum est alterutrum saltem decipi, ac ne unus quidem videtur habere scientiam: si enim hujus ratio esset certa & evidens, ita illam alteri posset proponere, ut ejus etiam intellectum tandem convinceret.“ *Regulae*, r. II, AT, X, 363.

*druhého*: dedukce se sice může poznávající vzdát, pokud nevidí, jak ji provést, *nikdy* ji však nemůže provést nesprávně.<sup>34</sup> V dedukci je poznávající jako *rozumově-smyslová* bytost plně u *sebe samého* a je zcela ze *sebe*, *svobodný*, *plně činný*, a nemůže tedy – *jako* dedukující – nijak svému předmětu podléhat. Jestliže skutečně dedukuje, je si nutně jistý sebou samým, a potud i svým předmětem. – Příčina úspěšnosti matematických věd je proto snadno nahlédnutelná: „*jedině tyto nauky se zabývají objektem tak čistým a jednoduchým (purus & simplex), že nepředpokládají vůbec nic nejistého, co poskytla zkušenost, nýbrž celé spočívají v racionálně vyvoditelných (dedukovatelných) konsekvencích.*“<sup>35</sup> V matematických vědách je *dobrá mysl* již při díle. – Její aktivita je však v nich specificky zadržena: *výrazem* toho je, že se v rozporu se svou univerzální povahou (= *univerzální* moudrost) omezuje pouze na dvě vědecké disciplíny; *důvodem* toho je, že ač je již při díle, nedospívá ještě *dobrá mysl* k sobě samé (nereflektuje o sobě *jako takové*), nepoznává sebe samu ve své *pravé povaze* a neaktivizuje se v celku. I úspěšný matematik tak může být člověkem *dobré mysli* jen zčásti. Jestliže svou vědu provozuje pouze jako zvláštní – od jiných izolovanou – disciplínu, kapituluje v tomto ohledu před světem stejně jako domnělý učenec či obyčejný člověk.<sup>36</sup>

*Negativním* podnětem k sebezaložení *dobré mysli* je tedy zkušenost s vnitřní destrukcí dosavadních (nematematických) věd spočívající v kolizích (pouhých) domněnek (*opiniones*) jednotlivých učenců; *pozitivním* je zkušenost s aritmetikou a geometrií jako vědami, jejichž závěry jsou – jako výsledky deduktivních, a potud rozumových operací – *naprosto jisté* či jednoduše – *jisté*. – V situaci, kdy již je *dobrá mysl* výchozím způsobem při díle jako ona sama – tj. v situaci, již v *Pravidlech* zaujímá sám Descartes –, pak matematické vědy nejen podněcují k jejímu sebezaložení, nýbrž k němu i poskytují konkrétní návod, poskytují pokyny

<sup>34</sup> „...experientias rerum saepe esse falaces, deductionem verò, sive illationem puram unius ab altero, posse quidem omitti, si non videatur, sed nunquam malè fieri ab intellectu vel minimum rationali.“ *Regulae*, r. II, AT, X, 365. – Dokladem nesprávného (pro Descartesa) rozumu povaze rozumového vyvozování je Aristotelovo rozlišení přesnosti matematických věd: jelikož aritmetika vychází z méně počátků než geometrie, je pro něj *přesnější* vědou. ARISTOTELÉS, *Metaphysica*, 995a 14-16.

<sup>35</sup> „...hae solae circa objectum ita purum & simplex versantur, ut nihil plane supponant, quod experientia reddiderit incertum, sed totae consistunt in consequentijs rationabiliter deducendis.“ *Regulae*, r. II, AT, X, 365. – V matematických vědách tak setrvává duch zcela u sebe, a to jak co do svého předmětu, tak i co do způsobu svého jednání. – Pozitivně vyjádřeno: „S'étudiant à l'arithmétique et à la géométrie, l'esprit demeure présent à lui-même et sa certitude peut être entière.“ Y. BELAVAL, *Leibniz critique de Descartes*, Gallimard, Paris 1960, s. 40 (dále *L.C.D.*). Příp.: „Si nos preguntáramos por qué en la matemática existe certeza, la respuesta sería que en ella la certeza no depende de los objetos exteriores a la mente, sino que ella misma genera sus propios objetos por re-presentación.“ D. V. FERNÁNDEZ BREZMES, *La interpretación germana de Descartes*, Anales del Seminario de la Filosofía, n. 17, Madrid 2000, s. 101-112, cit. m. s. 102. – Negativně vyjádřeno: „...la seule chose certaine est la chose qui n'est pas dans le monde.“ M. HENRY, *Auto-donation. Entretiens et conférences*, Prétontaine, Montpellier 2002, s. 21.

<sup>36</sup> „Jam verò ex his omnibus est concludendum, non quidem solas Arithmeticam & Geometriam esse addiscendas, sed tantummodo rectum veritatis iter quaerentes circa nullum objectum debere occupari, de quo non possint habere certitudinem Arithmeticis & Geometricis demonstrationibus aequalem.“ *Regulae*, r. II, AT, X, 366.

ke správnému *vedení ducha*. Tázání po řádném způsobu rozumové orientace nabývá – jak se v dalším výkladu *Pravidel* ukáže – podobu určování *vnitřní možnosti* matematických věd, tj. vytazování *bytnosti, esence (essentia)* či (ve své univerzalitě v posledku *nematematické*) *matematicity matematiky* jako *vnitřní možnosti* vědy jako takové.<sup>37</sup>

### § 3 Intuice & dedukce

Dedukce, s níž Descartes seznamuje ve druhém *Pravidle*, je zjevně aktivitou vlastní lidskému duchu ve stavu *dobré mysli*. Mysl, jež je dobrá, nemůže vyvozovat poznatky jinak než deduktivně (rozumově) a jakákoli mysl, jež dedukuje, je *potud* dobrá (= jakákoli rozumová bytost provádějící dedukci je *jako dedukující* ve shodě se svou rozumovou přirozeností). Člověk – *rozumově-tělesná* bytost –, který dedukuje, je *jako* dedukující cele ze sebe a u sebe: je si *jistý* sebou samým *jako* dedukujícím, a díky tomu si je *jistý* i svým předmětem *jako* předmětem dedukce. Dedukující je *jako* dedukující (= rozumově vyvozující) neomylný. – K omylu dochází v souvislosti s dedukcí – jako takovou zcela jistou – dvojím způsobem: (a) člověk jako *rozumově-tělesná* bytost vykoná některé z vyvození (či více takových vyvození) jen domněle, neboť se na okamžik nechá svést tělesností ke „klamnému soudu špatně sestavující představivosti“, a v zápětí tento svůj poklesek zastře návratem ke správnému, tj. rozumovému jednání; (b) dedukující si neprojasní východisko svého vyvozování – přijme za ně „nedostatečně pochopenou zkušenost“, tj. pouhý dojem. Člověk tudíž může jako poznávající selhat buď tak, že během svého postupu alespoň na okamžik přestane jednat jako *rozumová* bytost (jeho duch ztratí na okamžik stav *dobré mysli*), aniž to reflektuje (aniž si to *přizná*), nebo tak, že za východisko svého (dále již) rozumového jednání přijme domněnku, k níž dospěl v době, kdy se principiálně vzato nechal vést svou tělesností, a tedy se nechal určovat věcmi, „světem“, a jeho duch tedy nebyl ve stavu *dobré mysli*.<sup>38</sup>

Člověk usilující o poznání si tedy musí být jistý i východiskem svého deduktivního postupu. Musí jím pronikat, nahlížet je, „vidět“ je svou rozumem orientovanou (= „vyrovnanou“) myslí. V *Pravidle III* podává Descartes první výklad tohoto rozumového aktivismu, jež označuje titulem *intuice (intuitus)*. Intuici zde charakterizuje jako: „...*chápaní čisté a pozorné mysli, jež je natolik snadné a rozlišené, že nezbývá vůbec žádná pochybnost o tom, co chápeme, či, což je totéž, nepochybné chápání čisté a pozorné mysli, jež se rodí pouze*

<sup>37</sup> K výkladu termínů srv. § 4.

<sup>38</sup> „Omnis quippe deceptio, quae potest accidere hominibus, dico, non belluis, nunquam ex malâ illatione contingit, sed ex eo tantum, quod experimenta quaedam parum intellecta supponantur, vel iudicia temere & absque fundamento statuuntur.“ *Regulae*, r. II, AT, X, 365.



ze světla rozumu a je jistější než sama dedukce...“<sup>39</sup> V intuici je mysl čistá (*pura*), tj. jako poznávající se chrání před veškerou kontaminací vnějškem, určuje se jen sebou samou; její činnost je pouze výrazem přirozeného, ničím nerušeného vyzařování světla rozumu (*lumen rationis*, § 1). Intuice je proto výsostnou podobu zkušenosti; je zkušeností, v níž je poznávající (jako poznávající) plně ze sebe a u sebe (v níž jako zakoušející zakouší opravdu sám, a to v posledku jen sebe samého),<sup>40</sup> a jako taková může být spolehlivým východiskem příslušných dedukcí. – Příklady, jež Descartes ve třetím *Pravidle* poskytuje, čerpají jednak z geometrie, tj. z již ustavené vědy, jež se zabývá „objektem tak čistým a jednoduchým, že nepředpokládá vůbec nic nejistého“ (§ 2), jednak odkazují k (autorem až později založené) vědě, jejíž problematika je v *Pravidlech* jen dotčena, totiž k první filosofii / metafyzice: „...každý může svým duchem intuovat, že existuje, že myslí, že trojúhelník je ohraničen pouze třemi úsečkami, koule jediným povrchem...“.<sup>41</sup> Uvedené příklady ilustrují to, že před „plností“ zkušenosti v obvyklém smyslu, jež je matoucí a „oslepující“, má přednost jednoduchost (až prázdnota) prostého rozumového náhledu.<sup>42</sup>

Descartesovská intuice uvažovaná jako samostatná operace (či jako samostatný akt) je zdrojem jednoduchých poznatků, jež mohou sloužit jako východiska pro čisté vyvozování. Charakter intuice však vykazuje celý (skutečný, nikoli jen domnělý) poznávací proces, intuovány jsou i jednotlivé deduktivní kroky. Od intuice se dedukce liší především tím, že nemůže být podržena v mysli jako celek, a je proto z hlediska svého *bylo* odkázána na paměť. Na ontologické rovině je dedukce výrazem konečnosti člověka jako rozumově-tělesné bytosti, jeho neschopnosti proniknout vše jediným pohledem ducha; na ontické rovině je výrazem snahy tento nedostatek kompenzovat sérií ze sebe vyplývajících intuicí – a takto konstituovat

<sup>39</sup> „Per *intuitum* intelligo, non fluctuantum sensum fidem, vel malè componentis imagitionis iudicium fallax; sed mentis purae & attentae tam facilem distinctumque conceptum, ut de eo, quod intelligimus, nulla prorsus dubitatio relinquatur; seu, quod idem est, mentis purae & attentae non dubium conceptum, qui à solâ rationis luce nascitur, & ipsamet deductione certior est...“ *Regulae*, r. III, AT, X, 368.

<sup>40</sup> Aristotelský koncept antepredikativního (tj. nahlížejičho), *noetického* rozumu (*nús*) jako (mj.) přijímajícího *myslitelné tvary* (*noéta eidé*) smyslově se naskýtajících věcí, a potud pasivního, je tedy jen pojmovou fixací poddání se vnějšímu nátlaku. K Aristotelově koncepci noetického rozumu srv. např. W. MARX, *Einführung in Aristoteles' Theorie vom Seienden*, Rombach, Freiburg 1972, s. 18-24; k poměru descartesovského *intuitus* k aristotelskému *nús* srv. J.-L. MARION, § 7. L' « intuitus », opérateur de la certitude, *O.G. D.*, s. 46-53.

<sup>41</sup> „Ita unusquisque animo potest intueri, se existere, se cogitare, triangulum terminari tribus lineis tantum, globum unicâ superficie...“ *Regulae*, r. III, AT, X, 368. – K motivu *snadnosti*, a potud *priority* (z descartesovské perspektivy *zdánlivě* prázdne) *jistoty* takovýchto, zvláště *metafyzických* intuicí srv.: „...l'absence de « chose » qui assure un objet, impose le recours à l'objet « facile » par excellence – la condition formelle de la représentation. ...l'absence de « chose » comme objet facilite d'autant la certitude, même si celle-ci reste purement formelle ; car une certitude vide (objet = forme de expérience) vaut mieux que l'*experientia* incertaine d'un contenu réel (objet = chose).“ J.-L. MARION, *O.G. D.*, s. 50.

<sup>42</sup> K *prázdnosti* či přinejmenším *chudobě* jistých intuicí srv. J.-L. MARION, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Quadrige / PUF, Paris 2005, s. 209-214.

jednotu analogickou jednotě jediného, jedním rázem vše pronikajícího vhledu.<sup>43</sup> – Jednota ustavovaná dedukcí je přitom obvykle deficientní, zčásti *ne-přítomná*. V delší sérii vyvozování vždy mizejí první kroky z pohledu ducha – a tento rys, rys částečné nepřítomnosti, způsobuje to, že si poznávající nemůže být aktuální dedukcí – ačkoli sama o sobě je stejně jistá jako intuice – stejně jistý, jako si je jistý aktuální intuicí. Srozumitelný je proto Descartesův pokyn (podaný v *Pravidle VII*) k maximálnímu možnému přiblížení dedukce k intuici jako ideálu jediného dokonalého poznání, pro konečnou bytost dosažitelnému jen v případě jednoduchých objektů: způsobem, jakým toho lze dosáhnout, je podle něj opakované, stále se *zrychlující* přecházení od prvního členu deduktivní série k poslednímu, „stlačující“ tuto dedukci do stále kratšího intervalu.<sup>44</sup> – Tento pokyn dává snad tušit, co je pro Descartesa úlohou člověka jako *rozumově-tělesné* bytosti, v úplnosti zdaleka nesplnitelnou: člověk si má být *nyní, v jediném, nedělitelném okamžiku* jistý sebou samým (primárně jako poznávajícím) a korelativně *vším*, co se jej týká. K sobě – ve svém byl jsem, jsem a budu – i ke světu – v jeho bylo, je a bude – se má vztahovat skrze *nyní* svého rozumu: *duchapřítomně*.

<sup>43</sup> Ve své racionálně určené *spojité* jednotě je dedukce „surogátem“ intuice. (K objasnění jednotící povahy dedukce či přesněji *intuitivně-deduktivního* postupu srv. následující výklad: „L'unification des opérations intellectuelles reste néanmoins irréalisable au niveau de l'instant : l'expérience, qui présente d'un coup, dans le grand livre de la nature, l'image fixée d'une composition plus ou moins riche, implique, lorsque nous voulons la reconstruire, autour d'un noyau clair et distinct, des données irréductiblement confuses, composées *a parte rei* et inanalysables pour notre entendement ; et écriture, où nous enregistrons la trace fidèle et simultanée de nos démarches, reconduit l'esprit à la tâche d'une lecture successive, et d'une attention transitive. L'unification ne peut donc s'opérer qu'au niveau du mouvement, par lequel je vois un terme par intuition en même temps que je passe aux autres. Continu et absolument ininterrompu, ce mouvement enveloppe l'union d'une intuition, l'intuition d'un terme clair par lui-même, et d'une déduction, le passage à un autre terme, qui devient clair parce qu'il se connaît à partir de premier. Cet acte fondamental de pensée ne peut s'appeler une intuition, puisqu'il ne comporte pas seulement deux termes, comme les intuitions de relation, mais un terme et un mouvement ; ni une déduction, puisqu'il implique, au moins à titre de limite, une intuition, continuée ou conquise. Il s'agit aussi bien d'une intuition dont un mouvement remplacerait le second terme que d'un mouvement déductif qui garderait présent son premier moment intuitif.“ J.-M. BEYSSADE, *La philosophie première de Descartes. Le temps et la cohérence de la métaphysique*, Flammarion, Paris 1979, s. 147-148, dále P.P.D.)

<sup>44</sup> „Si [...], ex. gr., per diversas operationes cognoverim primò, qualis sit habitudo inter magnitudines A & B, deinde inter B & C, tum inter C & D, ac denique inter D & E : non idcirco video qualis sit inter [/] A & E, nec possum intelligere precisè ex jam cognitis, nisi omnium recorder. Quamobrem illas continuo quodam imaginationis motu singula intuentis simul & ad alia transeuntis aliquoties percurram, donec à primâ ad ultimam tam celeriter transire didicerim, ut ferè nullas memoriae partes reliquendo, rem totam simul videar intueri...“ *Regulae*, r. VII, AT, X, 387-388; srv. r. XI, tamt., 408-409.

## 2. kapitola – K novému světu

### § 4 Metoda, mathesis universalis

Nikdy neuskutečnitelným (autorem samým nevysloveným a spíše jen tušeným) ideálem bytí člověka jako poznávající rozumové bytosti je pro Descartesa přítomná – nyní aktuální – intuice všeho relevantního (sebe-intuice samotného poznávajícího a v jednotě s ní i intuice veškerého jsoucna, v jehož celku je situován). Správným (a v principu uskutečnitelným) způsobem bytí člověka jako poznávající rozumové bytosti je intuitivně-deduktivní postup (= bytostná aktivita ducha ve stavu *dobré mysli*). – Intuice je čistým aktem *rozumem určeného* proniknutí poznávaným předmětem (*jako* poznávaným), dedukce je sledem *rozumem určených* operací vyvozujících „něco z něčeho“ (ustavičně intuovaných ve svém průběhu). V intuitivně-deduktivním postupu jedná člověk jako *rozumově-tělesná* bytost výlučně na základě své rozumové přirozenosti. Tomuto postupu proto není nutné se učit. Postačuje pouze odstranit překážky, jež zabraňují rozvinutí rozumové přirozenosti člověka.

Základem všech překážek intuitivně-deduktivního rozvinutí rozumové přirozenosti člověka je pro Descartesa lidská tělesnost. Ta se prosazuje ve zjevné kapitulaci člověka před přemocí světa i v méně nápadné kapitulaci vystupující jako *zvědavost* (*curiositas*). – Zvědavost, Descartesem samým charakterizovaná jako slepá (*caeca*), je ve svém kořeni stržeností věcmi v jejich vnější rozmanitosti a ve svých projevech slepou (v důsledku absence přirozeného *světla* rozumu) hrou obrazotvornosti. A jako takováto *hra*, jako *zdánlivá* aktivita, je zvědavost „motorem“ domnělých věd, jejichž hledání pravdy je ve své (Descartesem odkryté) pravdě jen „blouděním“.<sup>45</sup> Zdánlivá aktivita většiny dosavadních věd je

<sup>45</sup> „Tam caecâ Mortales curiositate tenentur, ut saepe per ignotas vias deducant ingenia, absque ullâ sperandi ratione, sed tantummodo periculum facturî, utrûm ibi jaceat quod quaerunt : veluti si quis tam stolidâ cupiditate arderet thesaurum inveniendi, ut perpetuò per plateas vageretur, quaerendo utrûm fortè aliquem à viatore amissum reperiret.“ *Regulae*, r. IV, AT, X, 371. – Srv. dále: „Est autem communem vitium Mortalibus, ut quae difficilia pulchriora videatur; & plerique nihil se scire existimant, quando alicujus rei causam valde perspicuam & simplicem vident, qui iterum sublimes quasdam & altè petitas Philosophorum rationes admirantur, etiamsi illae ut plurimùm fundamentis nitantur à nemine satis unquam perspectis, male sani profectò qui tenebras clariores habent quàm lucem.“ *Regulae*, r. IX, AT, X, 401. – Takováto zvědavost *smrtelníků* (= lidí jako *tělesných* bytostí) se projevuje i u nejvyšších autorit (*auctoritates* = *auctores*) „školy“: Jakkoli je pro Aristotela matematika jistější než fyzika (vadnost – z descartesovské pozice viděno – takovéhoho pojmání vědeckosti je sledována v § 2), přesto pro něj není vyšší vědou: v jeho očích ji diskvalifikuje její zaměření na pouhý *případek* (*symbebēkos*), kdežto fyziku povyšuje skutečnost, že sleduje cosi významnějšího než jen případek, totiž to, čemu případy

nejzávažnější – jelikož svou pravou povahu zastírající – překážkou skutečné aktivity intuitivně-deduktivního jednání, určovaného výlučně rozumem. – Pravá aktivita – jakkoli je přirozená – se proto musí proti této obvyklé strženosti (a navzdory povrchnímu dojmu pasivity) nejprve prosadit. Ve svém prosazování se, a tedy zdánlivé umělosti, kontrastující se zaběhlou samozřejmostí zvyku, vystupuje tato aktivita jako *metoda* (*methodus*). – Provozování metody sice vyžaduje *askezi* (jde o odvykání nesprávnému „návyku na svět“), avšak sama o sobě je ve své přirozenosti metoda snadná, v *Pravidle IV* ji Descartes charakterizuje jako: „...jistá a snadná pravidla, jež kdokoli přesně dodržuje, nikdy nezamění nic nepravdivého za pravdivé a bez neužitečného namáhání mysli (*nullo mentis conatu*), avšak při stálém postupném rozšiřování svého vědění, dospěje k pravdivému poznání všeho toho, čeho bude schopen.“<sup>46</sup> Descartesovská metoda přitom „jen“ „správně vysvětluje, jakým způsobem je třeba užívat intuice mysli, abychom neupadli do omylu, jež je opakem pravdy, a jakým způsobem je třeba nalézat dedukce, abychom dospěli k poznání všeho...“.<sup>47</sup> Metoda (*via, met-hodos*) je tak primárně rozumem orientovanou cestou (*via, hodos*) rozumově-tělesné bytosti ke svobodě vlastní rozumové přirozenosti a až následně cestou k poznání věcí.

Vodítko k osvobození rozumové přirozenosti poskytují již ustavené matematické vědy. Ve čtvrtém *Pravidle* Descartes předně zmiňuje *geometrickou analýzu starých a moderní algebru*, jež charakterizuje jako „přirozené plody vrozených principů metody“<sup>48</sup> – tj. jež jsou podle něj

---

připadají, *úsi*. V hierarchii nejvyšších, teoretických věd proto náleží fyzice střední pozice mezi *první filosofií*, jež se spolu se *jsoucнем jako jsoucнем* či *jsoucнем v celku* zabývá coby *theologie* nejvyšší, neměnnou *úsi* jako *arché* jsoucná v celku, a matematikou (ARISTOTELÉS, *Metaphysica*, 1064b 9-14). Obdobně Tomáš Akvinský upřednostňuje vědy, které jsou sice méně jisté, ale zabývají se *úctyhodnými věcmi*, před vědami, které svůj předmět poznávají s větší jistotou, ale věnují se něčemu méně úctyhodnému: „...hoc est in quibusdam scientiis diversum: quia aliquae sunt magis certae aliis, et tamen sunt de rebus minus honorabilibus: aliae vero sunt de rebus magis honorabilibus et melioribus, et tamen sunt minus certae. Nihilominus tamen illa est melior quae de rebus melioribus et honorabilibus est. Cuius ratio est, quia sicut dicit philosophus in Lib. undecimo de animalibus, magis concupiscimus scire modicum de rebus honorabilibus et altissimis, etiam si topice et probabiliter illud scimus, quam scire multum, et per certitudinem, de rebus minus nobilibus. Hoc enim habet nobilitatem ex se et ex sua substantia, illud vero ex modo et qualitate.“ Th. DE AQUINO, *Sentencia libri De anima*, lib. 1, lec. 1, n. 1 (Akvinský zde odkazuje k ARISTOTELÉS, *De partibus animalium*, 644b 22 – 645a 22).

<sup>46</sup> „Per methodum [...] intelligo regulas certas & faciles, quas quicumque [/] exacte servaverit, nihil unquam falsum pro vero supponet, & nullo mentis conatu inutiliter consumpto, sed gradatim semper augendo scientiam, perveniet ad veram cognitionem eorum omnium quorum erit capax.“ *Regulae*, r. IV, AT, X, 371-372. – Srv.: „La méthode n'est, en conséquence, que le recueil de quelques procédés simples, grâce auxquels pourra se développer, conformément à l'ordre, et devant nos yeux, selon l'indivisibilité de la vérité, le savoir absolument certain, originellement présent dans l'unité de la *sapientia humana*, qui embrasse toutes les sciences [...] Cette unité lumineuse réside en moi avant que ne la remarque...“ M. GUEROULT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, t. I. L'âme et Dieu, Aubier, Paris 1953, s. 19.

<sup>47</sup> „...si methodus rectè explicet quomodo mentis intuitu sit utendum, ne in errorem vero contrarium delabamur, & quomodo deductiones inveniendae sint, ut ad omnium cognitionem perveniamus: nihil aliud requiri mihi videtur, ut sit completa, cùm nullam scientiam haberi posse, nisi per mentis intuitum vel deductionem, jam antè dictum sit.“ *Regulae*, r. IV, AT, X, 372.

<sup>48</sup> „Habet enim humana mens nescio quid divini, in quo prima cogitationum utilium semina ita jacta sunt, ut, saepe, quantumvis neglecta & transversis studiis suffocata, spontaneam frugem provocant. Quod experimur in facillimis scientiarum, Arithmetica & Geometria: satis enim advertimus veteres Geometras analysi quâdam vsos

naivní, nereflektovanou podobu, v níž se rozumová přirozenost již prosadila. Od poukazu k úspěšnosti těchto věd přechází k myšlence proniknout skrze „obrazce a čísla“ jednotlivých úloh až k (základní) nauce (*disciplina*), jež „*musí obsahovat počátky lidského rozumu a musí se rozvinout natolik, aby vytěžila pravdu z libovolného subjektu*“ a jež je jako taková „*pramenem veškerého poznání*“.<sup>49</sup> K dalším úvahám o povaze této univerzální nauky (= metody) přibírá i jiné vědy, jimž přísluší titul *mathesis*, tj. matematické vědy (astronomii, hudbu, optiku, mechaniku a další disciplíny aplikující matematiku) a vyzdvihuje to společně všech těchto věd, čímž dospívá k určení vnitřní možnosti (bytnosti, nematematické matematicity) matematiky. Tuto vnitřní možnost matematických věd vyjadřují tituly *uspořádání (ordo)* a *míra (mensura)*.<sup>50</sup> Konkretizací představy o *metodě* jako ve své povaze sebeurčování *rozumové* bytnosti k bytí ve shodě s vlastní rozumovostí je tak myšlenka univerzální vědy o uspořádání a míře, jež získává název *Mathesis universalis*.<sup>51</sup> Rozumově-tělesná bytost jednající (jako poznávající) ve shodě se svou rozumovou přirozeností (= jednající po způsobu *dobré mysli*) tedy *uspořádává a měří*.

---

fuisse, quam ad omnium problematum resolutionem extendebant, licet eandem posteris inviderint. Et jam viget Arithmeticae genus quoddam, quod Algebram vocant, ad id praestandum circa numeros, quod veteres circa figuras faciebant. Atque haec duo nihil aliud sind, quàm spontaneae fruges ex ingenitis hujus methodi principijs natae, quas non miror circa harum artium simplicissima objecta felicius crevisse hactenus, quàm in caeteris, ubi majora illas impedimenta solent suffocare...“ *Regulae*, r. IV, AT, X, 373. – *Vrozenými principy metody* přitom Descartes rozumí to, co později označí titulem *vrozené ideje*: jedná se primárně o přirozené způsoby bytí či jednání lidského ducha, nikoli o vrozené *aktuální* (tematické) poznatky. Přesně to vyjadřuje již „mladý“ Étienne Gilson: „Il ne faut pas considérer en effet les idées innées comme des connaissances actuelles que nous posséderions déjà dans le sein de notre mère ou qui seraient imprimées en nous dès l’instant de notre naissance. Nos connaissances innées, que nous désignons sous ce nom les principes spéculatifs ou les principes pratiques imprimés en nous par Dieu, ne se distinguent pas réellement de notre faculté de vouloir ou de notre faculté de connaître...“ É. GILSON, *L’innéisme cartésien et la theologie*, Revue de Métaphysique et de Morale, a. 22, n. 1, 1914, s. 456-499, cit. m. s. 493 (srv. výklady v § 13).

<sup>49</sup> „Haec [*scl. disciplina*] enim prima rationis humanae rudimenta continere, & ad veritates ex quovis subjecto eliciendas se extendere debet; atque, ut liberè loquar, hanc omni alià nobis humanitùs traditâ potior, vtpote aliarum omnium fontem, esse mihi persuadeo.“ *Regulae*, r. IV, AT, X, 374.

<sup>50</sup> „...illa omnia tantum, in quibus ordo vel mensura examinantur, ad Mathesim referri, nec interesse utrùm in numeris, vel figuris, vel astris, vel sonis, aliove quovis objecto, talis mensura quaerenda sit...“ *Regulae*, r. IV, AT, X, 378.

<sup>51</sup> „...generalem quamdam esse debere scientiam, quae id omne explicet, quod circa ordinem & mensuram nulli speciali materiae addictam quaeri potest, eademque, non ascititio vocabulo, sed jam inveterato atque usu recepto, Mathesim universalem nominaci, quoniam in hac continentur illud omne, propter quod aliae scientiae Mathematicae partes apellantur.“ *Regulae*, r. IV, AT, X, 378. – K problematice *mathesis universalis* srv. interpretaci podanou Heideggerem v *Tázání po věci: mathesis universalis* je ustavena díky promyšlení (*Besinnung*) bytostného založení (*Wesen*) matematiky, je afirmací matematiky, jejím prohloubením – a v tomto smyslu i jejím překonáním: „Descartes faßt hier auf dem Wege einer Besinnung auf das Wesen der Mathematik den Gedanken einer *scientia universalis*, der Wissenschaft, auf die als die Eine, Maßgebende alles hingewendet und eingerichtet ist. Descartes betont ausdrücklich, es handle sich dabei nicht um die mathematica vulgaris, sondern um die mathesis universalis.“ M. HEIDEGGER, *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, GA 41, Klostermann, Frankfurt 1984, s. 101 (dále F.D.). (Kde mluví Heidegger o *das Wesen der Mathematik*, užívá Marion titul *la mathématicité non mathématique des mathématiques*. J.-L. MARION, O.G.D., s. 62.)

## § 5 Uspořádání

Uspořádání, o něž v *mathesis universalis* jde, je primárně nikoli uspořádáním věcí, tj. řádem světa, nýbrž uspořádáváním věcí *jako* poznávaných (řádem aktivního vyrovnávání se s nimi). *Ordo*, jemuž učí *univerzální mathesis*, je uspořádáním, jež do jakékoli rozmanitosti, s níž se vyrovnává – nejrazantněji a jakoby násilně však do rozmanitosti, již podává smyslová zkušenost –, vnáší sám poznávající. Tento charakter činného *ordo*, jenž je vlastní *univerzální mathesis* vyjadřuje Descartes v titulu *Pravidla V: „Celá metoda spočívá v uspořádání a rozvržení (ordine & dispositione) toho, na co se má ostří mysli změřit, abychom našli nějakou pravdu.“*<sup>52</sup> Poznávající *rozumově-tělesná* bytost jedná výlučně na základě své rozumové přirozenosti tedy *pořádá* a *rozvrhuje* vše, k čemu se jako poznávající vztahuje, a takto vnucuje poznávanému *jako* poznávanému vlastní rozumový řád. – Je jasné, že se tím člověk *jako* poznávající – *rozumově-tělesná* bytost, jež má jednat *ze sebe* – výchozím způsobem osvobozuje *od* určovanosti vnějškem v jeho případném domnělém řádu. Nejasné však zatím zůstává, jak se tím osvobozuje *k* poznání jsoucího *ordo* věcí, jež jediné jej může plně osvobodit od určování zvenčí a uschopnit k přímému i zprostředkovanému sebeurčování.

Řádným způsobem poznávající *rozumově-tělesná* bytost má být aktivní ve významu *pořádající* a *rozvrhující* vše, s čím má co do činění, a zvláště to nejnaléhavější – smyslovou zkušenost. Jako dané nesmí přijímat nejen jednotlivé dojmy, nýbrž ani jejich zdánlivě samozřejmý řád (domnělý řád světa). Řád, v němž se věci prvně naskýtají, nelze zaměňovat s řádem věcí samých. Je pouze řádem první, nevytříbené zkušenosti (výsledku původního, praktického, „provizorního“ vyrovnání se s nápirem jsoucna na nepřipravenou mysl), a potud jen zdánlivým řádem, *ne-řádem* ducha. Dilem *dobré mysli* musí být skutečné, rozumové uspořádání ducha, jež má být východiskem proniknutí k pravému řádu věcí. Jako pouhou pojmovou fixaci počáteční zmatenosti ducha je proto rovněž nutné odmítnout vodítko, jímž je již etablovaný, *aristotelsko-scholastický* kategoriální řád jsoucna: „...všechny věci lze rozvrhnout do jakýchsi řad, nikoliv podle toho, pokud se vztahují k nějakému rodu jsoucna, tak jako je filosofové rozdělili do svých kategorií, nýbrž podle toho, pokud lze jedny poznávat z druhých...“.<sup>53</sup> – Člověk jako *rozumově-tělesná* bytost postupující na základě své rozumovosti („člověk *dobré mysli*“) odmítá jako vodítko *kategoriální* řád a spolu s ním i

<sup>52</sup> „Tota methodus consistit in ordine & dispositione eorum ad quae mentis aciem est convertenda, ut aliquam veritatem inveniamus.“ *Regulae*, r. V, AT, X, 379.

<sup>53</sup> „...res omnes per quasdam series posse disponi, non quidem in quantum ad aliquod genus entis referuntur, sicut illas Philosophie in categorias suas diviserunt, sed in quantum unae ex alijs cognosci possunt...“ *Regulae*, r. VI, AT, X, 381.

představu substance (*substantia*, *úsia*) jako jsoucího a jako takového se naskýtajícího *absolutna* a jí připadajících, k ní vztažených, a potud *relativních* či *respektivních* – a jako takové se naskýtajících – případků čili akcidentů (*accidentia*, *symbebékota*). Rozhoduje, že o výchozí (prozatímní) absolutnosti a relativnosti všeho, s čím se vyrovnává, *musí* rozhodovat sám: „...všechny věci v tom smyslu, v němž mohou být užitečné našemu záměru, lze označit za absolutní (*absolutas*) nebo respektivní (či relativní – *respectivas*), přičemž nehledíme na jejich jednotlivé přirozenosti (*naturas*), ale porovnáváme je navzájem, aby mohly být poznávány jedny z druhých.“<sup>54</sup> Absolutní má být absolutním jen díky své jednoduchosti (prostotě) ve smyslu snadné *nahlédnutelnosti*.<sup>55</sup> Respektivní či relativní má být respektivním jako *vztažitelné* k absolutnímu.<sup>56</sup> Absolutnost absolutního i respektivnost respektivního musejí být v posledku založené v jejich *respektu* vůči poznávající *dobré mysli*, v jejich dependenci jako poznávaných. – A navíc i „omezeně“ absolutní – absolutní uvažované již jen jako *respektivně* absolutní – smí být absolutním jen vzhledem k perspektivě, kterou poznávající mysl *právě* zaujímá, a vzhledem k jiné může vystoupit jako respektivní: „*Některé věci jsou sice z jednoho hlediska více absolutní než jiné, ale jinak pozorovány jsou více respektivní: jako třeba všeobecné (universale) je sice více absolutní než zvláštní (particulare), protože má jednodušší přirozenost (naturam), ale stejně tak lze říci, že je více respektivní, protože jeho existence závisí na jednotlivinách, atd.*“ Člověk jako rozumová bytost, jež rozvíjí svou *dobrou mysl* čili univerzální *lidskou moudrost*, se tak ve svém pořádání a rozvrhování stává jedinou

<sup>54</sup> „...res omnes, eo sensu quo ad nostrum propositum utiles esse possunt, ubi non illarum naturas solitarias spectamus, sed illas inter se comparamus, ut vnae ex alijs cognoscantur, dici posse vel absolutas vel respectivas.“ *Regulae*, r. VI, AT, X, 381.

<sup>55</sup> „Absolutum voco, quidquid in se continet naturam puram & simplicem, de qua est questio : ut omne id quod consideratur quasi independens, causa, simplex, universale, unum, aequale, simile, rectum, vel alia hujusmodi ; atque idem primum voco simplicissimum & facillimum, ut illo utamur in questionibus resolvendis.“ *Regulae*, r. VI, AT, X, 381-382. – Pozoruhodné je užití termínu *natura pura & simplex* – čistá, jednoduchá přirozenost je *čistou přirozeností* díky své naprosté shodě s rozumovou přirozeností mysli, *jednoduchou* díky své přiměřenosti kapacitě mysli, její schopnosti rozumového náhledu. – Srv.: „...lorsque *absolu* designe *le plus simple* dans la chaîne des raisons, le plus simple est aussi *le plus intuitif*, et, par conséquent, *le plus vrai*.“ Y. BELAVAL, *L.C.D.*, s. 44. – Dále srv.: „La nature simple se caractérise par deux traits : padoxalement elle contredit la nature et elle contredit la simplicité : a/ Elle contredit la nature, en ce sens qu'elle substitue à la chose considérée en elle-même [...], la chose considérée par rapport à la connaissance...“ „b/ La nature simple contredit aussi l'acception commune de la simplicité : il ne s'agit plus désormais de la simplicité en soi de l'atome, de l'élément, de la forme originaire, mais d'une simplicité relative – ce qui apparaît plus simple au regard de l'esprit connaissant.“ J.-L. MARION, *Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique*, PUF, Paris, 1991, s. 79, 80 (dále *Questions*).

<sup>56</sup> „Respectivum verò est, quod eadem quidem naturam, vel saltem aliquid ex eâ participat, secundum quod ad absolutum potest referri, & per quamdam seriem ab eo deduci ; sed insuper alia quaedam in suo conceptu involvit, quae respectus appello...“ *Regulae*, r. VI, AT, X, 382.

(nerelativně, nerespektivně) absolutní oporou světa *jako poznávaného*,<sup>57</sup> stává se jeho substancí, *úsií*.<sup>58</sup>

Člověk – poznávající *rozumově-smyslová* bytost – jednající na základě své rozumové přirozenosti *se situuje* do centra světa jako poznávaného. Jako jeho „substance“ je tím co „nese“ a v tomto nesení *určuje* všechny „akcidenty“, tj. vše co se v jakékoli podobě naskýtá jeho mysli. Jeho „akcidenty“ („případky“) nejsou těmito akcidenty proto, že by mu „připadaly“ zvenčí, nýbrž proto, že jsou jím ve svém bytí – jako „akcidenty“ – pořádaný podle jeho vlastního – rozumového – řádu. – Descartes tím na jedné straně opouští *aristotelsko-scholastickou* koncepci kategoriálního řádu jsoucna jako principiálně otevřeného poznávajícímu člověku; na druhé straně však – i když v proměněné a jen implicitní podobě – podržuje její základní schéma („substance – akcident“). Onou substancí se však pro něj – prozatím jen „stínově“, v oboru poznání – stává cosi zcela nového, totiž skrze svůj rozum k sobě samé obrácená, sebe samu spravující – a tímto způsobem stojící (= samo-stojná) a svá určení (ve své aktivitě) nesoucí a zjednávající si *mysl* (duch). – A v jednotě s tím – jen odlišně akcentováno – se Descartesova *dobrá mysl* stává i *počátkem* (*arché, principium*) či *příčinou* (*aitia, causa*) veškerenstva rozmanitě uspořádaných řad – stává se „Bohem“ (*theos, Deus, ens absolutum*) světa v jeho poznávanosti a poznanosti. – *Dobrá mysl* je tak jako poznávající *první* a v silném smyslu vlastně *jedinou aktivní, produktivní substancí* světa *jako* poznávaného.

## § 6 Míra

*Základními* aktivitami člověka jako *rozumově-tělesné* bytosti jsou podle Descartesa *intuice* a *dedukce* (§§ 2, 3). *Základní* úlohou descartesovské metody je správné vysvětlení toho, „*jakým způsobem je třeba užívat intuice mysli, [...] a jakým způsobem je třeba nalézat dedukce, abychom dospěli k poznání všeho...*“ (§ 4). *Základními* postupy *mathesis universalis*

<sup>57</sup> Poznávající mysl je tak referenčním bodem veškerého poznání / vědění (a v tomto ohledu *středem světa jako poznávaného*): „...les objets dans leur diversité générique, l'implication des espèces les unes dans les autres, la disposition des éléments en leurs lieux propres, etc. n'offrent plus, comme c'était le cas chez Aristote, l'image d'une ordre naturel, indépendant de l'esprit at que nos facultés de connaissance devraient s'efforce d'épouser d'autant que possible, auant que la matière et la puissance scellées dans les choses le leur permettent. Science et ignorance ne tiennent plus tant à la nature des choses, à ce qu'il y a de déterminé et d'indéterminé en elles, qu'à la nature de l'esprit qui, dans son unité constitutive, devient le nouveau centre de référence du savoir.“ Ph. HAMOU, *Descartes, Newton et intelligibilité de la nature*, in: *Les philosophes et la science*, Gallimard, Paris 2002, s. 110-165, 1030-1036, cit. m. s. 119.

<sup>58</sup> „...la connaissance se fonde sur l'ego connaissant et non sur la chose ; ce qui laisserait supposer que l'ousia se transpose dans les series, parce que, plus radicalement, l'ego l'institue où il lui plaît, c'est-à-dire y préside et s'y substitue.“ J.-L. MARION, *O.G.D.*, s. 99.



(metody ve své konkretizaci) jsou *uspořádávání* a *měření* (§ 4). Jednotu všech těchto charakteristik naznačuje Descartes v *Pravidle IX*.<sup>59</sup> Objasňuje zde způsob, jakým je třeba dospět k *intuici* jako východisku případné dedukce: (a) Řádným způsobem poznávající se předně nesmí nechat zaskočit rozmanitostí toho, co na něj bezprostředně naléhá: „...*jak je třeba užívat intuice myslí, poznáme třeba z přirovnání k očím. Kdo chce pozorovat zároveň mnoho objektů jedním pohledem, nevidí žádný z nich rozlišeně (distinctè); a stejně tak ten, kdo se obvykle zaměřuje jediným aktem myšlení zároveň k mnohému, mate svého ducha.*“<sup>60</sup>

Svou pozornost musí poznávající naopak zaměřit k tomu, co je v nejvyšší míře jednoduché a snadné: „...*ti, kteří své myšlení nikdy nerozptylují mnohými objekty zároveň, nýbrž je vždy cele zaměstnávají pozorováním toho, co je nejjednodušší a nejsnadnější, se stávají pronikavými (perspicaces).*“<sup>61</sup> (b) To co je takto snadné a jednoduché, pak může a má dále sloužit k deduktivnímu výkladu příslušného naléhajícího: „...*jedno je třeba připomínat ze všeho nejvíce, totiž aby se každý pevně přesvědčil o tom, že i sebevíce skryté vědění se vyvozuje (dedukuje) nikoli z obtížných a temných věcí, nýbrž jen ze snadných a nejobvyklejších.*“<sup>62</sup> (c) Podstatné přitom je, že ony „snadné a obvyklé věci“ jako intuovaná východiska dedukcí, jež interpretují příslušné – ve svém bezprostředním naléhání rozmanité a nepřehlédnutelné – „celky“, jsou ve vztahu ke smyslové zkušenosti ty, jež lze redukovat na rozlehlost, tvar a místní pohyb.<sup>63</sup> Metoda, vystupující jako *univerzální mathesis*, tak ve vztahu ke smyslové zkušenosti učí v první řadě tomu, jak ji *uspořádávat* takovým způsobem, aby se stala *měřitelnou*.

Řádným způsobem – ve shodě se svou rozumovou přirozeností – poznávající člověk tedy má ze zkušenostní rozmanitosti *abstrahovat* její *tvarovou (figurální)* komponentu – a to i

<sup>59</sup> Samo deváté *Pravidlo* zní: „Oportet ingenij aciem ad res minimas & maximè faciles totam convertere, atque in illis diutius immorari, donec assuescamus veritatem distinctè & perspicuè intueri.“ *Regulae*, r. IX, AT, X, 400.

<sup>60</sup> „...quomodo mentis intuitu sit utendum, vel ex ipsà oculorum comparatione cognoscimus. Nam qui vult multa simul objecta eodem intuitu respicere, [/] nihil illorum distinctè videt; & pariter, qui ad multa simul unico cogitationis actu solet attendere, confuso ingenio est.“ *Regulae*, r. IX, AT, X, 400-401.

<sup>61</sup> „...illi, qui varijs simul objectis cogitationem nunquam distrahunt, sed ad simplicissima quaeque & facillima considerata totam semper occupant, fiant perspicaces.“ *Regulae*, r. IX, AT, X, 401.

<sup>62</sup> „...unumque est quod omnium maximè híc monendum mihi videtur, nempe ut quisque firmiter sibi persuadeat, non ex magnis & obscuris rebus, sed ex facilibus tantum & magis obvijs, scientias quantumlibet occultas esse deducendas.“ *Regulae*, r. IX, AT, X, 402.

<sup>63</sup> Srv. již dva příklady, uvedené v devátém *Pravidle*: v obou Descartes odmítá výklad (případných) přírodních procesů (pohybu nějaké „přírodní potence“ na vzdálené místo v jediném okamžiku a vyvolání dvou opačných účinků zároveň jednou a touž jednoduchou příčinou) prostřednictvím „skrytých sil“ (magnetická síla, vliv hvězd; farmaka, světlo Měsíce či jeho „skrytá kvalita“ – „qualitas occulta“) a přiklání se k výkladu, který je založený výlučně na místním pohybu rozlehlých jsoucen – na pohybu hole či ramen vah. *Regulae*, r. IX, AT, X, 402-403. – Dále srv. v *Pravidle XII* Descartesův výklad (dosud jen symbolické) figurální interpretace barev, včetně závěrečného zobecňujícího pokynu: „...cùm figuratum infinitum multitudinem omnibus rerum sensibilibus differentijs exprimendis sufficere sit certum.“ *Regulae*, r. XII, AT, X, 413.

v její proměnlivosti interpretovatelné jako *místní pohyb* –, a má ji učinit východiskem výkladu této zkušenosti jako celku. Vše netvarové tak má interpretovat jako efekt původní pasivity mysli a – v souladu se svou *aktivní* povahou – je převádět, *transkribovat* na tvarovost.<sup>64</sup> – Jen tímto způsobem postupuje podle Descartesa poznávající *racionálně*: z příslušné rozmanitosti pojmá právě jen to, co je bezprostředně *raciomorfni* – a to v modalitě *matematoidní* –, a toto *raciomorfni* (či *matematoidní*) činí pak klíčem k pochopení této rozmanitosti jako takové.<sup>65</sup> – Vystupuje-li tedy *metoda* jako *univerzální mathesis* (nauka o uspořádání a *míře*), vynucuje si tím nejen zcela nové sobě-rozumění a sebe-pojímání poznávajícího, nýbrž i zcela nové pojmání toho nejběžnějšího poznávaného jsoucna, totiž jsoucna smyslové zkušenosti – a to nikoli již jen jako *poznávaného*, nýbrž právě jako *jsoucího*. V důsledku aktivního přístupu metodicky poznávajícího (jeho *abstraktivně-transkriptivní* činnosti) vystupuje vůči poznávajícímu svět již nikoli jako kvalitativně rozmanitý, „strakatý“ svět naivní zkušenosti – jako bezprostřední korelát původně naivní, náporem jsoucna zaskočené mysli –, nýbrž jako *matematoidní* pole *tvarovosti (figurality)* a *místního pohybu*.<sup>66</sup> Vystupuje – v rozvinuté podobě nikoli v *Pravidlech*, nýbrž v *Pojednání o světle* – jako činnostní povaze rozumové bytosti odpovídající (jí se poddávající) *nový svět (nouveau Mond)*.

### *Exkurs – proces hoření*

Standardní příklad „abstraktivně-transkriptivní“ interpretace zkušenosti poskytuje Descartes již ve druhé kapitole *Pojednání o světle*. Vysvětluje zde povahu nejobvyklejšího zdroje *světla*, jímž je *hoření*. – Východiskem je pozorování tohoto procesu *prostým okem*. Při něm je patrné, že při procesu hoření – např. při spalování kusu dřeva – jsou pohybovány malé částice látky a separovány od sebe, přičemž ty nejjemnější vytvářejí plamen, vzduch a kouř, ty nejhrubější popel.<sup>67</sup> Při pozorování procesu hoření lze tedy zachytit *tvarovou komponentu zkušenosti* v jí vlastní proměnlivosti – *místních pohybech*. – A právě tuto *raciomorfni* (=

<sup>64</sup> K interpretaci světa jako *abstraktivně – transkriptivnímu* postupu srv. J.-L. MARION, *S.O.G.*, s. 113-148; v širších souvislostech *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, PUF, Paris 1981, s. 231-263 (dále T.B.D.).

<sup>65</sup> Srv. Heideggerovy výklady *mathématu* moderní vědy, např. in: M. HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, GA 25, Klostermann, Frankfurt 1977, s. 17-39; příp. F.D., s. 65-108.

<sup>66</sup> Výstižná je metonymie Jana Patočky: „objektivizace světa v matematoidní systém univerzální dedukce“. J. PATOČKA, *Tělo, společenství, jazyk, svět*, Oikymen, Praha 1995, s. 140.

<sup>67</sup> „Lorsqu'elle [scl. la flamme] brûle du bois, ou quelque autre semblable matière, nous pouvons voir à oeil qu'elle remue les petites parties de ce bois, et les sépare l'une de l'autre, transformant ainsi les plus subtiles en feu, en air, et en fumée, et laissant les plus grossières pour les cendres.“ *Le Monde ou Traité de la lumière*, ch. II, AT, XI, 7 (dále *Le Monde*).

matematoidní) komponentu zkušenosti s hořením je podle Descartesa třeba abstraktivně odloučit od *nematematoidního* „zbytku“ a učinit ji „klíčem“ k porozumění celému procesu. Onen „zbytek“ – barvy, světlo a teplo plamene v jejich „kvalitativních“ proměnách – je totiž jako východisko výkladu hoření matoucí: má-li být vysvětleno („odůvodněno“) hoření za předpokladu „subsistence“ těchto „fenoménů“ (jejich nezávislosti na uzpůsobenosti zakoušejícího), musí poznávající učinit nekontrolovatelný „skok“ (nemůže dedukovat) a dospívá tak k nelegitimním představám či fikcím, jako je *forma* světla, *kvalita* tepla či (specifická) *činnost spalování*.<sup>68</sup> – Pozoruhodná je zde Descartesova argumentace: jestliže se od procesu hoření odmyslí částice v místním pohybu, pak – a to i přes setrvání všech fenoménů typických právě pro hoření, jako je plamen, teplo či záře – je hoření jako *změna* (*altération, changement*) nepředstavitelné; jestliže se naopak odmyslí typické znaky hoření a ponechá se jen místní pohyb částic – respektive nějaká síla, jež jej vyvolává –, zcela to postačuje k vysvětlení všech změn, jež lze při hoření pozorovat.<sup>69</sup> – Descartes zde tedy vybízí k takové interpretaci zkušenosti s hořením, jež se děje z „chladného“ odstupu (z bytí *rozumově-tělesné* bytosti při sobě samé jako *rozumové*): interpret musí nejprve odhlížet od toho nejcharakterističtějšího právě pro hoření – od toho, co je na něm navíc naléhavé a nápadné – a musí pronikat až k tomu nejobecnějšímu, nejméně nápadnému, avšak zároveň nejlépe racionálně sledovatelnému: místním pohybům částic (k tomu, co je „chladným“ korelátem jeho racionálního bytí při sobě). A jako takovýto pohyb částic musí pak interpretovat hoření jako celek: vše, co se *jeví* jako *nematematoidní*, musí vyložit jako dojem vyvolaný *nezjevným* *matematoidním*.<sup>70</sup>

## § 7 *Duch a extenze*

Důkladný výklad *matematoidního* (podle „míry“ jsoucího) *nového světa* poskytuje Descartes ve spisku *Svět aneb Pojednání o světle*, avšak korelaci „poznávající jako bytost jsoucí díky své rozumové přirozenosti *ze sebe* – jsoucno vnější zkušenosti jako

<sup>68</sup> „Qu'un autre donc imagine, s'il veut, en ce bois, la forme de feu, le qualité de la chaleur, et action qui le brûle, comme des choses toutes diverses ; pour moi, qui crains de me tromper si j'y suppose quelque chose de plus que ce que je voir nécessairement de ses parties.“ *Le Monde*, ch. II, AT, XI, 7.

<sup>69</sup> „Car mettez-y du feu, mettez-y de la chaleur, et faites qu'il brûle tant qu'il vous plaira ; si vous ne supposiez point, avec cela, qu'il y ait aucune de ses parties qui se remue, ni que se détache de ses voisines, je ne me saurais imaginer qu'il reçoive aucune altération ni changement. Et au contraire, ôtez-en le feu, ôtez-en la chaleur, empêchez qu'il ne brûle : pourvu seulement que vous m'accordiez qu'il y a quelque puissance, qui remue violemment les plus subtiles de ses parties, et qui les sépare des plus grossières, je trouve que cela seul pourra faire en lui tous les mêmes changements qu'on expérimente quand il brûle.“ *Le Monde*, ch. II, AT, XI, 8.

<sup>70</sup> Srv. např. P. Guenancia, *Descartes*, Bordas, Paris 1986, s. 44-50 (dále *Descartes*).

trojdimenzionální extenze *poddávající se* ve své poznatelnosti rozumové aktivitě poznávajícího“ předvádí předběžně již v *Pravidle XII*. Činí tak nepřímou: poznávajícího člověka sleduje jako *rozumově-tělesnou bytost*, přičemž stanovuje podíl těchto dvou jeho „stránek“ na poznatku. Výsledek tematizace tělesné „stránky“ poznávajícího pak snadno umožňuje stanovit povahu tělesnosti čili *materiality* jako takové. – Dvanácté *Pravidlo* tím v předběžném, ale zcela dostačujícím nástinu předvádí důsledky naplňování Descartesova – v prvních dvou *Pravidlech* formulovaného – požadavku po správnosti bytí člověka jako primárně *rozumové* (či *rozumově-tělesné*) bytosti, jež je s to vynášet pevné a evidentní (*jisté*) soudy o všem, co se jí naskytne, a orientovat se podle nich.

V Descartesově výkladu procesu poznání jsoucna vnější zkušenosti vystupuje člověk nejprve jako *tělesná bytost* situovaná mezi ostatní tělesná (materiální) jsoucna. Jako zapojený do ustavičného „koloběhu“ materiální substance (či materiálních substancí) je vytavený působení zvenčí, podléhá tomuto působení, je pasivní. V poznávacím procesu je bezprostředním výrazem této obecné pasivity člověka jako tělesného jsoucna smyslové vnímání: „...všechny vnější smysly, nakolik jsou částmi těla, ačkoli je na objekty zaměřujeme aktivně, totiž prostřednictvím místního pohybu, přesto vlastním způsobem přijímají vjemy pouze pasivně, tímž způsobem, jakým přijímá vosk tvar od pečtidla.“<sup>71</sup> Toto přirovnání přitom není analogií, smysly descartesovského člověka skutečně podléhají působení vnějšího jsoucna výlučně tak, že – po svém, v příslušné modifikaci – přejímají jeho tvar (figuru). Jako tvarová akomodace tak probíhá nejen hmatové vnímání tvarů, nýbrž i vnímání tepla či chladu, vidění barev, slyšení, pocíťování...<sup>72</sup> Veškeré vnímání je jen vnějškem zapříčiněná transfigurace příslušných orgánů vnímajícího. – Pasivita poznávajícího jako tělesné bytosti se však neomezuje jen na povrch jeho těla, kde dochází k *poddávání se* smyslových orgánů vnějšímu působení, k *přijímání* vnějších tvarů. Poznávající jako tělesná bytost si tuto čistě pasivní povahu uchovává i v další fázi poznávacího procesu, již je přenášení vtištěných tvarů do tzv. společného smyslu: „...jakmile je vnější smysl pohnut objektem, přenes se tvar, který

<sup>71</sup> „...sensus omnes externos, in quantum sunt partes corporis, etiamsi illos applicemus ad objecta per actionem, nempe per motum localem, propriè tamen sentire per passionem tantum, eadem ratione quã cera recipit figuram à sigillo. *Regulae*, r. XII, AT, X, 412.

<sup>72</sup> „Neque hoc per analogiam dici putandum est ; sed planè eodem modo concipiendum, figuram externam corporis sentientis realiter mutari ab objecto, sicut illa, quae est in superficie cerae, mutatur à sigillo. Quod non modò admittendum est, cum tangimus aliquod corpus ut figuratum, vel durum, vel asperum, &c., sed etiam cum tactu percipimus calorem, vel frigus, & similia. Item in alijs sensibus : nempe primum opacum, quod est in oculo, ita recipere figuram impressam ab illuminatione varijs coloribus indutã ; & primam au[di]tionem, narium, & linguae cutem, objecto imperviam, ita novam quoque figuram mutuari à sono, odore ; & sapore.“ *Regulae*, r. XII, AT, X, 412-413.

přijal do jisté další části těla, která se nazývá společný smysl (*sensus communis*)...“.<sup>73</sup> Ve společném smyslu dochází k prvnímu zvnitřnění poznatku rozuměného jako figurální změna. Toto zvnitřnění je však jen průnikem (příslušným způsobem modifikované) figurální změny do hloubi lidského těla, umožněným *poddajností* zvláštních tělesných částí. Je *trpěním* tělesného nitra. – Pasivním je však nejen zvnitřňování, nýbrž i osvojování tělesných poznatků: „...společný smysl hraje roli pečeti vtiskujícího do obrazotvornosti čili představitosti (in *phantasiâ vel imaginatione*) jako do vosku ty tvary čili ideje, které přicházejí od vnějších smyslů čisté a netělesné. Ona obrazotvornost je skutečná část těla a má takovou velikost, že její jednotlivé oddíly jsou schopny pojmout více navzájem odlišných tvarů a delší dobu je podržet: a tehdy se stává tím, co nazýváme pamětí (*memoria*).“<sup>74</sup> Osvojování poznatků = tvarů = *idejí* (tělesnou) obrazotvorností vystupující jako paměť tak není jejich osvojováním si,<sup>75</sup> nýbrž jen jejich usazováním se v lidském těle, zakládajícím další způsoby jeho trpění: „...hybná síla neboli samotné nervy mají svůj původ v mozku, kde sídlí obrazotvornost (*phantasia*), která jimi různě pohybuje, tak jako vnější smyslový orgán pohybuje společným smyslem...“.<sup>76</sup> Svět (*nový svět*, *matematoidní extenze*) ve svých proměnách pohybuje vnějšími smysly, vnější smysly společným smyslem, společný smysl obrazotvorností a pamětí, obrazotvornost nervy a skrze ně celým tělem... I z tohoto stručného naznačení tělesného poznávacího procesu je patrné, že v něm nemůže existovat žádná skutečná činnost, žádné začínání ze sebe. Tělesné poznávání je jedním z řady nitrosvětských dějů a jako takové (samo o sobě) je jen součástí ustavičného „koloběhu“ materie či jejích tvarů, dění bytostně vlastního světa jsoucím po způsobu proměňující se figurálně diverzifikované extenze.

<sup>73</sup> „...dum sensus externus [/] movetur ab objecto, figuram quam recipit referri ad aliam quamdam corporis partem, quae vocatur sensus communis...“ *Regulae*, r. XII, AT, X, 413-414.

<sup>74</sup> „...sensus communem fungi etiam vice sigilli ad easdem figuras vel ideas, à sensibus externis puras & sine corpore venientes, in *phantasiâ vel imaginatione* veluti in cerâ formandas; atque hanc *phantasiam* esse veram partem corporis, & tantae magnitudinis, ut diversae ejus portiones plures figuras ad invicem distinctas induere possint, illasque diutius soleant retinere: tuncque eadem est quae memoria appellatur.“ *Regulae*, r. XII, AT, X, 414.

<sup>75</sup> Termín „idea“ *zde* sice Descartes užívá do jisté míry ve shodě s dobovým (neplatónským) územ či přesněji ve shodě s jeho filosofickou specifikací („Idea“ was used in a broad sense to denote images, plans, or general notion in a human mind, where the term “mind” is used without clear ontological commitment to a theory of whether the mind is independent of or includes the brain, and without purely intellectual. The term “idea” is found in some philosophical terms as “universal”, “notion” and “conception.” [...] “Idea” was used in *philosophical works* as a technical term that was commonly understood to be equivalent to “image,” “phantasm,” “species,” “sensibilia,” “simulacra,” which, it was generally believed, are *experienced* not by the understanding or intellect but rather by the brain.“ E. MICHAEL, F. S. MICHAEL, *Corporeal Ideas in Seventeenth-Century Psychology*, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 50, No. 1, 1989, s. 31-48, cit. m. s. 32), nicméně jej charakteristicky „vyostřuje“: idea je pouze „mechanický = matematoidní otisk“ v lidském těle/tělese, přičemž mozek ztrácí své výlučné postavení, neboť to, co do něj vstupuje z periferie, lze – a to ve všech jeho příslušných reverzibilních transformacích – označovat titulem idea od samého začátku. Tvarově koncipovaná idea / forma tak vlastně plní funkci Aristotelova *eidos* (či *formy* scholastických myslitelů).

<sup>76</sup> „...vim motricem sive ipsos nervos originem suam ducere à cerebro, in quo *phantasia* est, à quâ illi diversimodè moventur, ut sensus communis à sensu externo...“ *Regulae*, r. XII, AT, X, 414.

Jako tělesný je tak poznávající člověk plně určovaný, „prostoupený“ vnějškem, světem. Jako rozumový je principiálně svobodný, a to svobodný *od* světa i *ke* světu, primárně k jeho poznávání. Až jako *rozumový* člověk ve vlastním smyslu (i když nikoli nutně správně) *poznává*, osvojuje *si* (skutečně i jen domněle) poznatky. – Poznávání (osvojování *si* poznatků) je totiž podle Descartesa až dílem *duchovní síly* (*vis spiritualis*), jež je *reálně* odlišná od tělesnosti<sup>77</sup> jako takové: „...*je to stále jedna a tatáž síla, která zaměří-li se spolu s obrazotvorností na společný smysl, nazývá se viděním, dotýkáním atd., zaměří-li se na samotnou obrazotvornost naplněnou rozličnými tvary, nazývá se vzpomínáním (reminisci), zaměří-li se tamtéž, aby vytvořila nové tvary, nazývá se imaginováním či koncipováním (imaginari vel concipere), a konečně působí-li sama, nazývá se chápáním (intelligere) [...]* Proto se také tatáž síla podle různých funkcí (*functiones*) nazývá buď čistý intelekt (*intellectus*), nebo představivost (*imaginatio*), nebo paměť (*memoria*), nebo smyslové vnímání (*sensus*). Vlastním způsobem se však nazývá duch či nadání (*ingenium*), jelikož hned vyvábí v obrazivosti nové ideje, hned se opírá o již vytvořené...“<sup>78</sup> Jako ona sama je tato síla (*spiritus*) čistě činná (*intellectus*), jako vtažená do sféry působení poznávající (byťstně vnějškem určované) tělesnosti je střídavě tvořící i přijímající, činná i trpící.<sup>79</sup> Lidský duch je tak ve svém základu či ve svém čistém bytí silou (*vis*), či ještě přesněji činností (*agere*) – a poznávání ducha (*animi cognitio*) je takovým poznáváním, ve kterém si duch tento svůj byťstný charakter uchovává (je vždy v posledku příslušným způsobem činný);<sup>80</sup> *dobrá mysl* (= univerzální moudrost, metoda) je dílem (sebou samou) uvolněné *rationality* (osvobodivší se spontaneity, svobody „svobodné“ díky sobě samé) jako základu lidského ducha. – Myšlenka *reálné* distinkce ducha a těla pak stanovené charakteristiky jen pevně fixuje.<sup>81</sup>

<sup>77</sup> „...vim illam, per quam res propriè cognoscimus, esse purè spiritualement, atque à toto corpore non minùs distinctam, quam sit sanguis ab osse, vel manus ab oculo...“ *Regulae*, r. XII, AT, X, 415.

<sup>78</sup> „...una & eadem est vis, quae, si applicet se cum imaginatione ad sensum commu[nem], dicitur videre, tangere, &c.; si ad imaginationem solam ut diversis figuris indutam, dicitur reminisci; si ad eandem ut novas fingat, dicitur imaginari vel concipere; si denique sola agat, dicitur intelligere [...] Et eadem idcirco juxta has functiones diversas vocatur vel intellectus purus, vel imaginatio, vel memoria, vel sensus, propriè autem ingenium appellatur, cum modò ideas in phantasià novas format, modò jam factis incumbit...“ *Regulae*, r. XII, AT, X, 415-416.

<sup>79</sup> „...haec vis cognoscens interdum patitur, interdum agit, & modò sigillum, modò ceram imitatur.“ *Regulae*, r. XII, AT, X, 415.

<sup>80</sup> Svou *aktivitu* si duch (= původně rozum, spontaneita sama, čistá činnost) může a má uchovat právě tím, že vnáší (ontickou) *jednotu* do rozmanitosti vyvolané v něm „okolnostmi života“, tj. tělesně mediovaným nápořem světa: „Comme la multiplicité des objets n’affecte pas l’unité de l’esprit, mais au contraire la renforce, la totalité des occurrences de la vie requiert l’universalité de la raison...“ P. GUENANCIA, *Descartes*, s. 78.

<sup>81</sup> Duch je *reálně* odlišný od těla *stejně*, jako jsou jednotlivé části těla – při neomezené dělitelnosti – *reálně* odlišné od sebe. Srv. pozdější výklad *reálné distinkce* (*distinctio realis*) v *Principech filosofie*: „...ex hoc solo quòd jam habeamus ideam substantiae extensae sive corporeae [...], certi tamen sumus illam posse existere; atque si existat, unamquamque ejus partem, à nobis cogitatione definitam, realiter ab aliis ejusdem substantiae partibus esse distinctam. Itemque, ex hoc solo quòd unusquisque intelligat se esse rem cogitantem, & possit cogitatione excludere à se ipso omnem aliam substantiam, tam cogitantem quàm extensam, certum est

*Dobrá mysl* je takovým stavem substance vlastním způsobem označované jako duch (*ingenium*), ve kterém je její akcidentální sféra (*sensus, imaginatio, memoria*) – ačkoli je vyvolaná vnějším působením mediovaným tělesnou dimenzí poznávání (*sensus, phantasia, memoria*), a potud je důsledkem trpění – ovládaná čili *určovaná* (i když ne rušená) její bytostně aktivní substancialitou, jež se ve své samostatnosti prezentuje jako *intellectus*. – Descartesovský člověk (primárně *rozumová* bytost) tak není jen „noeticky“ vzato činnou „substancí“ světa jako poznávaného či z pohledu tázání po počátcích viděno jeho „*arché*“ (je-li ve stavu *dobré mysli*), nýbrž je činnou substancí schopnou aktivně určovat a uspořádávat vlastní akcidentální sféru se všemi příslušnými důsledky. Descartesovský člověk je v posledku *subsistujícím rozumem*.

## § 8 Metoda „a“ onto-theo-logie

*Pravidla pro vedení ducha* lze zcela legitimně interpretovat jako zvláštní (implicitní, stínovou) *ontologii*, takovou, která se zabývá nikoli *jsoucnem jako jsoucnem*, nýbrž *jako poznávaným*.<sup>82</sup> A stejně tak je lze interpretovat jako zvláštní (implicitní, stínovou) *theologii* (*aitiologii, protologii*), takovou, která se zabývá nikoli „*počátky a příčinami* (*archai kai aitiai*) *jsoucna jako jsoucna*“,<sup>83</sup> nýbrž *dobrou myslí* (= univerzální moudrostí, metodou, *mathesis universalis*) jako *počátkem* (*arché*) či *příčinou* (*aitia*) *jsoucna jako poznávaného*. – Společně s tím však lze v *Pravidlech* vysledovat i náčrt skutečné „regionální“ ontologie *jsoucna* vnější zkušenosti, tj. nauky stanovující bytostné charakteristiky *res extensa*, a korelativní náčrt „regionální“ ontologie *jsoucna*, jemuž tato zkušenost připadá, tj. nauky stanovující bytostné charakteristiky *res cogitans*, v terminologii pravidel *ducha* (*animus, ingenium*).<sup>84</sup> Explicitní ontologie *zakoušejícího* – a na základě shody se svou přirozeností i *poznávajícího* – *jsoucna* však není a nemůže být *theologií* či *aitiologií*, tj. naukou hledající a

---

unumquemque, sic spectatum, ab omni aliâ substantiâ cogitante atque ab omni substantiâ corporeâ realiter distingui.“ *Principia philosophiae*, p. I., § LX, AT, VIII, 23 (dále *Principia*).

<sup>82</sup> Stejně tak vhodně – dokonce v navázání na terminologii samotného sledovaného myslitele – lze tuto ontologii nazvat ontologií *jsoucna jako již známého*. Srv. Descartesův výklad správnosti výkladu povahy magnetismu na základě *již známých jsoucnů*: „...si in magnete sit aliquod genus entis, cui nullum simile intellectus noster hactenus perceperit, non sperandum est nos illud unquam rationando cognituros; sed vel aliquo novo sensu instructos esse oporteret, vel mente divinâ; quidquid autem hac in re ab humano ingenio praestari potest, nos adeptos esse credemus, si illam iam notorum entium [prol. R.Z.] sive naturarum mixturam, quae eosdem qui in magnete apparent, effectus producat, distinctissimè percipiamus.“ *Regulae*, r. XIV, AT, X, 439. Srv. J.-L. MARION, *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théo-logie dans la pense cartésienne*, PUF, Paris 1986, s. 97-98 (dále *P.M.D.*).

<sup>83</sup> ARISTOTELÉS, *Metaphysica*, 1003a 21-32.

<sup>84</sup> Termíny jsou zde užity anachronicky. *Res extensa* se v *Pravidlech* vyskytuje jen na dvou místech: „...si dicimus figura esse terminum rei extensae...“ *Regulae*, r. XII, AT, X, 418; „...in omni re extensâ, ut extensâ simpliciter...“ r. XIV, AT, X, 449; *res cogitans* se v nich neobjevuje vůbec.

poskytující odpověď na otázku po „počátcích a příčinách“ jsoucna jako jsoucna. Tázání po „počátku“ (případně „počátcích“) veškerého jsoucna v jeho vzájemném skloubení v *Pravidlech* chybí.<sup>85</sup>

Nejde však jen o chybení jisté významné filosofické (či *metafyzické*) problematiky (kterou by případně bylo možné dodatečně připojit). V implicitní onto-*theo*-logii jsoucna jako poznávaného je „počátkem“ *dobrá mysl* (= univerzální moudrost, metoda, *mathesis universalis*) – a tato descartesovská *dobrá mysl* je rovněž „kvazi-počátkem“ bytí jsoucen obou „regionů“: (a) *res cogitans*, ducha (tj. sebe samé jako převedené na vlastní substanciální základ) i (b) *res extensa*, materiálního jsoucna. Sama *dobrá mysl* je však přitom jen výrazem *požadavku* po jistotě a evidenci poznatků. – To, co tedy poskytují *Pravidla* jako odpovědi na otázky po povaze poznávajícího (jako principiálně vzato schopného jistého a evidentního poznání) i po povaze poznávaného jsoucna vnější zkušenosti (jako principiálně vzato s jistotou poznatelného), je samo o sobě *nejisté*. Ve svém „co-bytí“ (ve své esencialitě) jsou *duch* i *materiální příroda* poli *jistého* postupu lidské racionality či racionalitou orientované představivosti, avšak ve svém „že-bytí“ (ve své existenci) jsou tato jsoucna *nezajištěná*.<sup>86</sup>

Má-li být poznávající konsekventní ve svém rozvíjení vlastní *dobré mysli* (= univerzální moudrosti, metody), nemůže tuto deficienci přehlížet. – Vědění o nezajištěnosti dosavadních výdobytků racionálního uchopení vnější zkušenosti vystupuje u Descartesa nejprve „negativně“ či „privativně“, a to především v jeho původní prezentaci statusu *nového světa* jako pouhé „bajky“ v *Pojednání o světle*.<sup>87</sup> Takovéto zdržení se soudu o existenci *matematoidního světa* (a implicitně i jeho korelátu, *ducha* jako ve svém základu *subsistujícího rozumu*) však odporuje původnímu nároku na vynášení „pevných a pravdivých soudů o všem, co se naskýtá“. Na jedné straně je sice toto zdržení výrazem svobody člověka jako *rozumové bytosti* (člověk jím nepodléhá slepému podnětu k přitakání něčemu, co dosud nezná), avšak

<sup>85</sup> Této problematiky se Descartes v *Pravidlech* dotýká na jediném místě, kde má navíc jen exemplární charakter: „Atque etiam multa saepe necessario inter se conjuncta sunt, quae inter contingentia numerantur à plerique, qui illorum relationem non animadvertunt, ut haec propositio: sum, ergo Deus est...“ „Denique notandum est, plurimarum propositionum, quae necessariae sunt, conversas esse contingentes: ut quamvis ex quòd sim, certò concludam Deum esse, non tamen ex eo quòd Deus sit, me etiam existere licet affirmare.“ *Regulae*, r. XII, AT, X, 421, 422.

<sup>86</sup> Zatímco „starý svět“ naivní zkušenosti či její aristotelsko-scholastické pojmové fixace je nejistý pro svou racionální nezajištěnost, je „nový svět“ *univerzální mathesis* (ustavený *abstraktivně-transkriptivním* postupem) nejistý pro své odvození z „raciomorfí kostry“ (běžné) zkušenosti jako takové. Přijetí tohoto – *snadného a jednoduchého* – obecného východiska znamená odmítnutí všeho *skrytého* („okultních“ kvalit, atp.) a může být dokonce (a to do značné míry právem, jen poněkud zjednodušeně) interpretováno jako výraz přílišné důvěry v běžnou zkušenost (*ordinary experience*), a tedy rovněž *naivity*. Srv. D. M. CLARKE, *The Ambiguous Role of Experience in Cartesian Science*, PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association, Vol. One: Contributed Papers, 1976, s. 151-164.

<sup>87</sup> Srv. zvl. šestou kapitolu *Pojednání o světle*: „Description d'un nouveau Monde; et des qualités de la matière dont il est composé.“ *Le Monde*, ch. VI, AT, XI, 31-36.



na druhé straně je rovněž výrazem nedostatečného rozvinutí se a prosazení této lidské svobody vůči věcem. – Autor *Pravidel pro vedení ducha a Pojednání o světle*<sup>88</sup> tak stojí před úlohou objasnit „že“ *matematoidního světa i sebe coby primárně subsistujícího rozumu*. Musí se, a to v zájmu zajištění *všech* svých metodických výdobytků *jako* poznatků, ptát po „odkud“ – *po počátku* – sebe sama i světa.

---

<sup>88</sup> Rozumí se, že i dalších spisů (jež předkládaná práce přímo nevyužívá), především *Dioptriky*.

## II.část – První filosofie

Záměrem druhé části předkládané práce je interpretace explicitního Descartesova vypracování problematiky „počátků a příčin“ a spolu s tím i problematiky „jsoucna jako jsoucna“ – tj. interpretace Descartesovy *onto-theo-logie* –, a to interpretace sledující vypracování této problematiky právě po způsobu *první filosofie*, tj. tazání po „prvních věcech spadajících pod lidské poznání“. Exponovaná „metafyzická“ problematika je přitom opět sledována ve své vnitřní jednotě s Descartesovým usilováním o nalezení lidského dobra. – Předkládaný výklad se opírá především o nejdůkladnější autorův *próté-filosofický* výzkum podaný v *Meditacích o první filosofii* (1641), v jednotlivostech však sleduje i další autorovy texty: čtvrtou část *Rozpravy o metodě* (1638), autorovy *Odpovědi na Námitky k Meditacím* (1641, 1642), nedokončený spis *Recherché de la Verité* (?), první část *Principů filosofie* (1644) i korespondenci. Rozdíly v podání *próté-filosofických* témat v jednotlivých spisech (především rozdíly mezi provedením *próté-filosofických* výzkumů v *Rozpravě* a *Meditacích*) jsou v kapitole – v zájmu plynulosti podání většinou v poznámkách pod čarou – reflektovány jen v případech, kdy tato reflexe poslouží k lepšímu naplnění vůdčího záměru práce. – I druhá část předkládané práce využívá většího množství interpretací, nicméně nejvíce se inspiroje interpretačními perspektivami J.-L. Mariona a Th. Gontiera (při vší jejich rozdílnosti, již reflektuje v míře podřízené vlastní intenci) a při výkladu Descartesova rozumění termínu *conscientia* se opírá především o výzkumy B. Henniga.

### 3. kapitola – Já

#### § 9 Úloha první filosofie

Vyvstání descartesovské metody (= pravdy jako jistoty = *dobré mysli* = univerzální moudrosti) je samo o sobě zároveň vyvstáním „stínové“ ontologie jsoucná jako poznávajícího / poznávaného a korelativní stínové aitiologie („theologie“, protologie) lidského ducha ve stavu *dobré mysli* jako privilegovaného, „prvního“ jsoucná, jež počíná, zapřičiňuje (*arché*, *principium*) veškeré jsoucná jako poznávané a v posledku poznané. Toto vyvstání (vyvstání *požadavku* jistoty „a“ evidence, konkretizované v myšlence *mathesis universalis*) je důvodem konstituování „regionální“ ontologie jsoucná vnější zkušenosti jako neomezené a neomezeně dělitelné, tvarově diferencované extenze, neustále „vířící“ podle neměnných zákonů, a korelativní „regionální“ ontologie jsoucná vnitřní zkušenosti jako ducha, tj. jako ve své substancialitě subsistujícího rozumu. – Za *předpokladu* tohoto rozvržení je podle Descartesa zřejmé, že postupuje-li duch (subsistující rozum) ve shodě se svou přirozeností (= metodicky = jistě = moudře), pak s jistotou *poznává* vnější jsoucná i sebe. Samototo rozvržení je však jisté jen v ohledu svého „co“ (esence), nikoli v ohledu svého „že“. Člověk postupující metodicky se tedy musí ptát, jestli mu jeho jistý (kontrolovatelný, evidentní) postup opravdu odkrývá jsoucná vnější zkušenosti a jej samého, tj. a není-li pouze *hrou*, i když provozovanou podle přesných pravidel. Chce-li si být jistý tím, že *poznává*, musí své rozvržení světa *zajistit*.

Usiluje-li však o *zajištění* ontologického rozvrhu ustaveného odpovědí na požadavek *jistoty* (= aplikací metody = *mathesis universalis*), musí setrvat na půdě naprosté přístupnosti, jímž je jeho vlastní *mysl* (= *duch*) (§ 2). Zajišťující výzkum musí probíhat v čisté *imanenci* lidského ducha obračejícího se k sobě samému a jeho úlohou má být nejzazší *transcendence*: nikoli jen přesah k těm či oněm jsoucům vnější zkušenosti, nýbrž k samotné *příčině celku* jsoucná vnější (a korelativně i vnitřní) zkušenosti. Takovýto výzkum musí být *metafyzický*, a to ve dvojím ohledu: (a) jeho operace musejí získávat svá východiska výlučně na půdě *mysli* (= ducha), jež je alespoň co do nároku situována mimo výzkumné pole *fyziky* (a tuto *mysl* musejí předběžně odkrýt v jejím „co“); (b) tyto operace musejí proniknout až k *příčině* jsoucná v celku. Z těchto dvou ohledů je druhý – *theologický* – významnější: jen *theologický*

(*archeologický*) výzkum může zajistit zkoumání probíhajícímu na půdě mysli skutečně metafyzický status, neboť jen odkrytí příčiny jsoucna v celku může poskytnout základ pro jisté stanovení ne-fyzického, metafyzického statusu mysli: jen znalost Boha může potvrdit *bytí* lidské mysli jako *ducha* (= *subsistujícího rozumu*). – Zvláštností tohoto zajišťujícího výzkumu přitom je, že až on má poskytovat první opravdové *poznatky* o jsoucnu. Primárně má poskytovat poznatky o *metafyzických* jsoucnech, především o *Bohu*, – a na základě poznání Boha jako *první příčiny* jsoucna pak i dodatečně zajišťovat status poznatků výsledkům ostatních zkoumání, především zkoumání jsoucna vnější zkušenosti. Z tohoto důvodu získává tento výzkum titul *první filosofie* (*philosophia prima, première philosophie*), nauka pojednávající „*obecně o všech prvních věcech, jež můžeme poznat, jestliže filosofujeme podle řádu*“.<sup>89</sup>

Provedení *proté*-filosofického výzkumu přitom určují dva faktory. Na jedné straně musí být tato filosofie koncipována a prezentována jako zkoumání *prvních poznatelných věcí*, a tedy jako *první* skutečné poznávání –, avšak na druhé straně má potvrdit již ustavený ontologický rozvrh *res cogitans / res extensa*, a fakticky tedy je *následným* výzkumem. Příslušný badatel má sice započít svá zkoumání jako obyčejný člověk, který si poprvé uvědomuje nezajištěnost všech svých mínění a začíná usilovat o poznání toho, jak to s ním i s věcmi kolem něj doopravdy je, ale zároveň si již nemůže nerozumět jako *subsistujícímu rozumu* sjednocenému s tělem a v důsledku toho vystupujícímu jako *duch* – a právě jako takovýto *duch* musí usilovat o zajištění svého již konstituovaného rozumění sobě samému (*res cogitans*) i jsoucnu vnější zkušenosti (*res extensa*). – Napětí a vzájemné ovlivňování těchto dvou perspektiv – vyhlašované *naivní* i zamlčované, ale působné „*mathétické*“ – vykazuje zvláště začátek – v různé intenzitě však celý průběh – Descartesových *proté*-filosofických zkoumání.

## § 10 Metodické pochybování v první Meditaci

První úlohou Descartesových *Meditací*, úlohou *Meditace* prvního dne, je zpochybňování všeho, co lze zpochybnit, a odmítání všeho zpochybněného jako nepravdivého. Tímto postupem zachovává autor vnější primát požadované *naivní* perspektivy – perspektivy

<sup>89</sup> „Je vous envoie enfin mon écrit de Métaphysique auquel je n'ait point mis de titre, afin de vous en faire le parrain et vous laisser la puissance de la baptise. Je crois qu'on le pourra nommer [...] *Meditationes de prima Philosophia* ; car je n'y traite pas seulement de Dieu et de l'âme, mais en général de toutes les premières choses qu'on peut connaître en philosopant par ordre.“ *A Mersenne*, 11. novembre 1640, AT, III, 239. – Srv. výklad statusu Descartesovy první filosofie in: J.-L. MARION, *P.M.D.*, § 3. Deux décisions pour une philosophie première, s. 34-43.

poznávajícího *prvního* dne – jako jediného plausibilního východiska *první filosofie* a v jednotě s tím směřuje k půdě o níž bezpečně ví, že je jediným možným východiskem „pozitivních“ *proté-filosofických* výzkumů. Výrazem naivity je samo *pochybování* – první podoba prozření, uvědomění si vlastní dosavadní nekompetence –, výrazem poučenosti pěstováním *dobré mysli* (= univerzální moudrosti, metody) je *metodičnost* tohoto pochybování: ve výše stanovené úloze první *Meditace* se tato metodičnost odráží v požadavku odmítat všechno *zpochybněné* jako *nepravdivé* – tj. v požadavku, jenž je negativní podobou konceptu *pravdy jako jistoty*. V *metodickém* pochybování tak vlastně *metodicky* postupující myšlení (descartesovská *cogitatio*) jen uvolňuje a kontrolovaně osamostatňuje svůj *dubitační* ohled (*dubitatio*).<sup>90</sup> – Toto pochybování probíhá ve třech vlnách: v první – již dominuje hypotéza *snu* – zbavuje pochybující autor sebe sama (resp. své naivní *alter ego*) domněnky o tom, že již ví o *existenci* světa a věcí v něm; ve druhé – již dominuje hypotéza *všemocného Boha* – tento postup zavrhuje a spolu s tím destruuje i své jakoby samozřejmé mínění, že je – jako *matematik* (naivně vyjádřeno) či „*mathétik*“ (z perspektivy *mathesis universalis* viděno) – schopný vztahovat se beze všeho dalšího k *vnitřní možnosti* (*esenci*) světa; ve třetí – již dominuje fikce či hypotéza *zlotřilý démon* – se pevně usazuje v sobě samém jako *rozumové* bytosti a získává tak oporu pro pozitivní část své úlohy.

První dubitační nápor obrací meditující *prvního* dne vůči představě, že lze přijímat poznatky o existujících jsoucnech ze smyslů: „*Cokoli jsem dosud připouštěl jako nejvíce pravdivé, jsem přijal ze smyslů (a sensibus) nebo skrze smysly (per sensus) ...*“<sup>91</sup> Člověk jako rozumově-*tělesná* bytost ustavuje zprvu a obvykle svá mínění o sobě i světě na základě toho, co se mu jakoby samozřejmě dává. Jedny domnělé poznatky získává – zdánlivě beze svého přičinění – *ze smyslů*: má za to, že ve smyslové zkušenosti vůči němu vystupují věci ve svých souvislostech a on je pouze zaznamenává. Další získává *skrze smysly*, z doslechu: ve své *tělesnosti* je zprvu plně závislý na svých rodičích a vychovatelích. Od nich přijímá ujištění o povaze toho, co není přístupné jeho přímému nazření, a jako těm, kteří „vědí, jak to ve světě

<sup>90</sup> Srv. Heideggerův důraz na jednotu descartesovského myšlení usilujícího o *jistotu* a *pochybování*: „Das cogitare ist immer ein »Denken« im Sinne des Be-denkens und zwar eines Bedenkens, das darauf denkt, nur das Bedenkenlose als Sichergestelltes und im eigentlichen Sinne Vor-gestelltes gelten zu lassen. Das cogitare ist wesentlich bedenkendes Vor-stellen, durchprüfendes, überrechnendes Vorstellen: cogitare ist dubitare.“ M. HEIDEGGER, *Nietzsche II*, s. 152. – Dále srv.: „Le *Dubito* n'est pas le point de départ réel de la démarche cartésienne, mais son accessoire, car elle ne commence qu'avec la nécessité du *Cogito* qui vient comme abolir tout ce qui précède et l'engendre.“ M. MEYER, *Y a-t-il une structure argumentative propre aux Méditations? Le Cogito, ses présupposés, sa nature et sa fonction*, in: Descartes. Objecter et répondre, PUF, Paris 1994, s. 41-64, cit. m. s. 42.

<sup>91</sup> *Meditace o první filosofii. Námitky a autorovy odpovědi*, přel. P. Glombíček, T. Marvan a P. Zavadil, Oikymenh, Praha 2003, s. 23 (dále *Meditace*). – „...quidquid hactenus ut maxime verum admisi, vel a sensibus, vel per sensus accepi...“ *Meditationes de prima Philosophia*, m. I, AT, VII, 18 (dále *Meditationes*).

chodí“, jim plně důvěřuje.<sup>92</sup> Jako tělesně-smyslový podléhá tak člověk afektivně-počítkovému náporu jsoucna a jako poznávající se – obvykle nereflektovaně – spokojuje s interpretací tohoto náporu určenou ponejvíce vnějškem (vlastní tělesností i výklady jiných lidí). I v běžném postoji však tato interpretace někdy selhává – kompetence smyslů může být zpochybněna dvojím způsobem vystoupení jednoho a téhož jsoucna v prostém vnímání, autority se mohou diskvalifikovat kolizí svých výkladů (§ 2). – První trhlinou v obvyklém obraze světa, již pochybující v *Meditaci* využívá, je zkušenost se smyslovým klamem: „...postřehl jsem ale, že smysly občas klamou – a je rozvázné nikdy nedůvěřovat bezvýhradně těm, kdo nás byt' jen jednou podvedli (deceperunt).“<sup>93</sup> – Smyslový klam poukazuje k základní slabině smyslové mediace světa, již tělesná rozumová bytost obvykle nereflektuje, k distinkci mezi smyslovými dojmy a tím, co je vyvolává. V situaci pochybování tak vystupují smysly jako cosi, co odkazuje k věcem, ale zároveň jako věci předkládá své vlastní produkty. Smysly vystupují jako *klamatelé*. Pochybující zatím nemusí odhalit povahu toho, co charakterizuje, jako dílo klamoucích smyslů, totiž vlastní zapletenost do světa. V jeho pochybování mu stačí odmítat vše smyslově zprostředkované jako cizí a nepřátelské. – Argumentace smyslovým klamem však ještě k úplnému popření kompetence smyslů nestačí: „...smysly nás občas klamou v něčem, co je malé a příliš vzdálené, přesto je snad mnoho jiného, o čem nelze vůbec pochybovat, byt' je to načerpáno z nich: například že jsem zde, sedím u krbu, jsem oděn v teplém županu, rukama sahám na tento papír a podobně.“<sup>94</sup> I po odkrytí nespolehlivosti mediace příliš malého a vzdáleného shledává metodicky pochybující jako dosud nezpochybněné vlastní tělo a spolu s ním vše, co je mu blízké. Jako přípustný způsob poznávání smyslově se ohlašujícího jsoucna se tak nabízí jeho *přibližování*. – Pochybující má však i zkušenost, v níž distinkce mezi věcí a smyslovým dojmem vyvstává ještě ostřeji – touto zkušeností je zkušenost se *sněním*. Díky této zkušenosti získává příležitost nahlédnout pochybnost *jakéhokoli* dojmu vystupujícího jako věc sama. Dojem věci nemusí být vyvolán jen její přítomností, nýbrž i nekontrolovanou, nerozumovou hrou představ – věc se může

<sup>92</sup> Srv. Descartesovo vysvětlení termínů *a sensus* a *per sensibus*, jež poskytl Fransi Burmanovi; in: *Responsiones Renati Des Cartes ad quasdam difficultates ex Meditationibus ejus etc., ab ipso haustae*, AT, V, 146 (dále *Responsiones*).

<sup>93</sup> *Meditace*, s. 23. – „...hos autem interdum fallere deprehendi, ac prudentiae est nunquam illis plane confidere qui nos vel semel deceperunt.“ *Meditationes*, m. I, AT, VII, 19.

<sup>94</sup> *Meditace*, s. 23 (namísto původního „nás smysly“ je v citaci „smysly nás“, jde přitom jen o „poziční“ přizpůsobení Descartesova textu). – „...quamvis interdum sensus circa minuta quaedam & remotiora nos fallant, plerique tamen alia sunt de quibus dubitari plane non potest, quamvis ab iisdem hauriantur : ut jam e hinc esse, foco assidere, hyemali togâ esse indutam, chartam istam manibus contrectare, & similia.“ *Meditationes*, m. I, AT, VII, 19.

jakoby ukázat díky paměti a představivosti.<sup>95</sup> – Dosah takového zpochybnění určuje pochybující hlubším promyšlením vztahu snu a bdění. K povaze snu náleží *odvozenost* jeho obsahů od obsahů bdělé zkušenosti. Jelikož dosud není možné odlišit bdění od snu, není možné stanovit, které zkušenosti jsou zdrojové a které odvozené, a tudíž ani to, které zakoušené *jednotliviny* – akcidenty i substance – skutečně *existují* a které nikoli. Nezpochybněná tak zatím zůstává existence rozmanitých tělesných jsoucen v jejich obecné povaze, *esencialitě*.<sup>96</sup> – Ve zpochybňování je však možné pokročit ještě dále: dojmy, jež jsou jakoby obrazy smyslově přístupných jsoucen, lze interpretovat i jako ustavené syntézou snění (nereflektovaného imaginování) a recepce jednoduchých zdrojových představ, snad jako důsledek permanentní interference nereflektovaného imaginování a vnímání, tj. *souvislého snu*.<sup>97</sup> Po tomto dubitační kroku zbývá již jen existence světa v jeho *elementární* esencialitě: „...*nutně musí být pravdivé alespoň něco jiného, ještě jednoduššího a obecnějšího, z čeho jsou [...] vytvářeny všechny ať pravdivé, ať nepravdivé obrazy věcí, které jsou v našem myšlení. [/] K tomuto rodu podle všeho patří tělesná přirozenost jako taková (natura corporea in communi) a její rozlehlost (extensio); dále tvar rozlehlých věcí; dále kvantita čili jejich velikost a počet; dále místo, na němž mohou existovat, čas, v němž mohou trvat a podobné věci.*“<sup>98</sup> – Ve své naivní, „veřejné“ modalitě vyslovuje pochybující ztrátu důvěry v kompetenci vlastních smyslů. Jako (pro sebe sama již) subsistující rozum na jedné straně triumfuje nad naivitou běžné důvěry ve smyslovou zkušenost a poukazuje na větší spolehlivost racionálního (matematoidního) zpřístupnění jsoucna vnější zkušenosti, na druhé

<sup>95</sup> „Praeclare sane, tanquam non sim homo qui soleam noctu dormire, & eadem omnia in somnis pati, vel etiam minus verisimilia, quàm quae isti [*scl.* amentes] vigilantes. Quàm frequenter verò usitata ista, me hñc esse, togâ vestiri, foco assidere, quies nocturna persuadet, cùm tamen positus vestibis jaceo inter strata ! Atqui nunc certe vigilantibus oculis intueor hanc chartam, non sopitum est hoc caput quod commoveo, manum istam prudens & sciens extendo & sentio ; non t&m distincta contingeret dormienti. Quasi scilicet non recorder a similibus etiam cogitationibus me aliàs in somnis fuisse delusum ; quae dum cogito attentius, tam plane video nunquam certis indiciis vigiliam a somno posse distingui, ut obstupescam, & fere hic ipse stupor mihi opinionem somni confirmet.“ *Meditationes*, m. I, AT, VII, 19.

<sup>96</sup> „Age ergo somniemus, nec particularia ista vera sint, nec oculos aperire, caput moveri, manus extendere, nec forte etiam nos habere tales manus, nec tale totum corpus ; tamen profecto fatendum est visa per quietem esse veluti quasdam pictas imagines, quae non nisi ad similitudinem rerum verarum fingi potuerunt ; ideoque saltem generalia haec, oculos, caput, manus, totumque corpus, res quasdam non imaginarias, sed veras existere.“ *Meditationes*, M I, AT, VII, 19.

<sup>97</sup> Termín „souvislý sen“ se sice v *Meditacích* nevyskytuje, ale najdeme ho ve zjednodušeném podání metodického pochybování nedokončeného spisku *Zkoumání pravdy*: „Comment pouvez-vous être certain que votre vie n'est pas un songe continuel, et que tout ce que vous pensez apprendre par vos sens n'est pas faux, aussi bien maintenant comme vous dormez ?“ *La Recherche de la Vérité*, AT, X, 511-512.

<sup>98</sup> S přihlédnutím k *Meditace*, s. 24, tlumočí autor sám. – „...necessario tamen saltem alia quaedam adhuc magis simplicia & universalia vera esse fatendum est, ex quibus [...] omnes istae, seu verae, seu falsae, quae in cogitatione nostrâ sunt, rerum imagines effinguntur. [/] Cujus generis esse videntur natura corporea in communi, ejusque extensio ; item figura rerum extensarum ; item locus in quo existant, tempusque per quod durent, & similia.“ *Meditationes*, m. I, AT, VII, 20.

straně však – *metaforou* snu – přiznává svou neschopnost přehlédnout své výzkumné pole tak, aby si jím byl jistý v jeho *konkrétnosti*.

Metodicky pochybující podržuje již jen existenci světa myšleného jako ve své vnitřní diferenciaci se *nějak* – *neurčitelně jak* – proměňující tělesná extenze. Všechny způsoby zpřístupnění vnějšího jsoucna překračující tuto elementární rovinu tak (prozatím) zbavuje jejich kompetence a připouští jen matematické vědy jako odkrývající svět alespoň co do jeho vnitřní možnosti (esenciality): „...*ať už bdím či spím, dvě a tři je dohromady pět a čtverec nemá více stran než čtyři a podle všeho není možné, aby na tak zřetelné pravdy padlo podezření nepravdivosti.*“<sup>99</sup> Pochybující se nyní ocitá v situaci, kdy z vnějšku přijímá jen elementární minimum. – V pochybování však lze ještě pokračovat. Podnět k dalšímu dubitačnímu náporu získává pochybující z poukazu k možnému „odkud“ sebe i světa: „*Mé mysli je ale vštípena stará domněnka (opinio), že je Bůh, jenž může vše a jenž mne stvořil takového, jaký existuji. Jak ale vím, že neučinil tak, aby nebyla vůbec žádná země, žádné nebe, žádná věc rozlehlá, žádný tvar, žádné rozměry, žádné místo, a mně by přesto stejně jako nyní připadalo, že to vše existuje – nebo dokonce tak, abych se mýlil, kdykoli sčítám dvě a tři a počítám strany čtverce nebo v něčem ještě jednodušším, lze-li na něco takového přijít (stejně jako sám občas soudím, že jiní chybují v tom, co podle svého mínění dokonale znají)?*“<sup>100</sup> Svět může být zkoumán nejen v ohledu svého „co“, nýbrž i svého „jak“ či „odkud“. První odpovědi na otázku po příčině světa získává smyslově-rozumová bytost *skrze smysly* – od svých rodičů či učitelů. V odpovědi určující jako příčinu světa Boha je však cosi zneklidňujícího: Bůh (jako *omnipotens*) se vymyká uchopení rozumem konečné bytosti. – Toto zneklidňující využívá nyní pochybující ve svůj prospěch. V prvním argumentu (argumentu *materiální* moci) zpochybňuje nutnost *existence* (tělesného) světa – vše, co je jeho případné bezděčné imaginaci poskytováno zvenčí, mu může zprostředkovat samotné všemocné jsoucno, *Bůh staré domněnky*. Jeho stvořitel *může* být i stvořitelem a správcem jeho snu. Ve druhém argumentu (argumentu *formální* moci) zpochybňuje pochybující nutnost identity *vnitřní* možnosti světa (redukovaného již na matematoidní extenzi) a jemu samému

<sup>99</sup> *Meditace*, s. 25. – „...sive vigilem, sive dormiam, duo & tria simul juncta sunt quinque, quadratumque non plura habet latera quam quatuor; nec fieri posse videtur ut tam perspicuae veritates in suspicionem falsitatis incurrant.“ *Meditationes*, m. I, AT, VII, 20.

<sup>100</sup> *Meditace*, s. 25 (namísto původního „starý názor“ je v citaci „stará domněnka“; jedná se jen o přizpůsobení terminologie, nikoli opravu). – „Verumtamen infixam quaedam est mae menti vetus opinio, Deum esse qui potest omnia, & a quo talis, qualis existo, sum creatus. Unde autem scio illum non fecisse ut nulla plane sit terra, nullum caelum, nulla res extensa, nulla figura, nulla magnitudo, null[us] locus, & tamen haec omnia non aliter quam nunc mihi videantur existere? Imò etiam, quemadmodum judico interdum alios errare circa ea quae se perfectissime scire arbitrantur, ita ego ut fallar quoties duo & tria simul addo, vel numero quadrati latera, vel si quid aliud facilius fingi potest?“ *Meditationes*, m. I, AT, VII, 21.



přístupného výzkumného pole matematických věd. Jeho všemocný stvořitel mu může poskytovat takové *ideje matematických jsoucen* jako vnitřních možností světa, jež se neshodují s pravými *matematickými jsoucný*, skutečnými esencemi.<sup>101</sup> Nelze tak rozhodnout, zda se ve svém zabývání se matematikou jeho mysl nutně (*kdykoli*) nemýlí ani v případech, kdy počítá dvě a tři či strany čtverce či činí něco ještě jednoduššího, tj. ani u činností, jež je s to provádět prostou *intuicí*, a nikoli vždy riskantní *dedukcí*. – Bůh staré domněnky je sice nejen (prý) všemocný, nýbrž i (prý) dobrotivý, a o jeho dobrotě lze uvažovat jako o případném korektivu jeho všemoci,<sup>102</sup> avšak vůči banálně rozuměné dobrotě nejvyššího jsoucnu jako zajišťující před jeho všemocí vznáší metodicky pochybující pádnou námitku: „...*kdyby ale jeho dobrotě odporovalo stvořit mne takového, abych se vždy mýlil, pak by téže dobrotě bylo podle všeho cizí dopustit i to, abych se mýlil byť jen občas; a přesto nemohu pochybovat, že to dopustil.*“<sup>103</sup> Pochybující tak musí připustit myšlenku, že vlastní omylnost je v plné shodě s Boží dobrotou jako naprosto nepochopitelnou pro stvořenou, odvozenou bytost. – Bůh staré domněnky je však *jen Bohem staré domněnky*.<sup>104</sup> I jeho existence je nejistá (je *jen Bohem z doslechu*) a již první přiblížení jeho povahy (všemoc, nejvyšší dobrota) uvádí mysl do zmatku. Je tedy nutné připustit, že je jeho pojem špatně vytvořený, nesmyslný, a ptát se i po jiném „odkud“ sebe i světa. I v tomto případě se pochybující obrací k poznání *skrze smysly*, k tomu, co zná z doslechu: „...*někteří snad existenci nějakého tak mocného Boha raději popřou, než by věřili, že jsou všechny ostatní věci nejisté. Nebudeme jim odporovat, dejme tomu, že je to vše o Bohu vybájené; oni však předpokládají, že jsem se tím, co jsem, stal osudem, náhodou, nepřetržitou řadou věcí nebo nějak jinak; a ježto mýlit se a chybovat jsou podle všeho jakési nedokonalosti, čím méně mocného původce mého počátku mi přidělí, tím*

<sup>101</sup> Určí-li se – ve shodě s Descartesovým pojmáním – matematické jsoucnu jako esenciální jsoucnu (jež může být sledováno bez ohledu na existenci jím určovaných výskytových jsoucen), lze souhlasit, že: „...si nous ne voulons considérer que les mathématiques spéculatives, sans nous mettre en peine de savoir si leurs objets existent dans la nature, nous trouvons encore une distance entre l'être mathématique, la vraie et immuable nature que je vise, et qui a une certaine réalité, et l'idée que j'en ai. Le doute est possible parce que je vois, le vu de l'évidence, ne se confond pas avec l'être que j'affirme.“ J.-M. BEYSSADE, *P.P.D.*, s 49-50. – K Descartesovu pojmání matematického jsoucnu srv. jeho rozhovor s Burmanem, v němž přisuzuje matematice jako její předmět *essence* věcí (jsoucen vnější zkušenosti), kdežto fyzice tyto věci jako *existující*. *Responsiones*, AT, V, 160-161.

<sup>102</sup> „At forte noluit Deus ita nos decipi, dicitur enim summe bonus...“ *Meditationes*, m. I, AT, VII, 21.

<sup>103</sup> *Meditace*, s. 25 (včetně pozn. překladatele 15, *tamt.*). – Předlohou je zde srozumitelnější, opravený text francouzské verze *Meditací*: „...ci cela répugnerait à sa bonté, de m'avoir fait tel que je me trompasse toujours, cela semblerait aussi lui être aucunement contraire, de permette que je me trompe quelquefois, et néanmoins je ne puis douter qu'il ne le permette.“ *Méditations touchant la première philosophie*, m. I, AT, IX-1, 16 (dále *Méditations*). – V latinském originále stojí: „...sed si hoc ejus bonitati repugnaret, talem me creasse ut semper fallar, ab eadem etiam videretur esse alienum permittere ut interdum fallar; quod ultimum non potest dici.“ *Meditationes*, m. I, AT, VII, 21.

<sup>104</sup> Z dalšího výkladu vyplývá, že Bůh staré domněnky nemůže být *jen* takovýmto Bohem, protože k jeho myšlení (jako ostatně k myšlení vůbec) je zapotřebí implicitního zohledňování správné, vrozené ideje Boha (jsoucího nekonečna). Bůh staré domněnky je tedy *jen* takovýmto Bohem – Bohem *per sensibus* – pouze pro meditujícího v prvních fázích jeho postupu.

pravděpodobnější bude, že jsem tak nedokonalý, abych se vždy mýlil.“<sup>105</sup> Hypotézy takové či jiné *naissance* « à l'aventure »<sup>106</sup> dokončují destrukci započatou hypotézou vše-pře-mocného Boha. Pochybující jimi – jen jinak, totiž odstraněním referenčního rámce „jsoucno stvořené (*ens creatum*) jako poznávající“ – zpochybňuje totéž, co již dříve zpochybnil prostřednictvím hypotézy Boha staré domněnky, a navíc se jejich připojením *explicite* zbavuje jakéhokoli závazného principu sebe i světa: Bůh staré domněnky jako přípustný ruší ateistické principy jako závazné; ateistické principy jako přípustné ruší Boha jako závazného (když se navíc ve své případné závaznosti ruší samy mezi sebou). – Jako naivní začátečník vyjadřuje pochybující ztrátu důvěry v kompetenci své racionality. Jako k sobě samému se obracející subsistující rozum uznává dosavadní nezajištěnost svého výzkumného pole – matematické extenze – i co do jeho vnitřní možnosti.

Metodicky pochybující ve svém usilování o jistotu vyvrátil jako samy o sobě nejisté všechny principy, v nichž bylo dosud založeno jeho rozumění světa, a jako jediný – *implicite* – ponechává sebe sama ve své rozumovosti: „*Nebudu [...] předpokládat, že existuje nejlepší Bůh, zdroj pravdy, ale jakýsi zlomyslný démon (genius malignus / mauvais génie), nesmírně mocný a lstivý, který vynaložil všechnu svou píli, aby mne mýlil, a budu mít za to, že nebesa, vzduch, země, barvy, tvary, zvuky a vůbec vše vnější není ničím než mámením snících, jehož pomocí nastražil léčky mé důvěřivosti, budu o sobě uvažovat (considerabo me ipsum), jako bych neměl ruce, oči, maso, krev ani žádný smysl a jako bych se přesto nepravdivě domníval, že to vše mám; zarputile vytrvám ponořen do této meditace (manebo obstinate in hac meditatione defixus), a i kdyby nebylo v mé moci poznat nic pravdivého, rozhodně utvrdím svou mysl v tom (obfirmatâ mente cavebo), abych se vyvaroval souhlasu s nepravdivým a aby mi ten podvodník (deceptor) přes svou moc a lstivost nemohl nic vnutit.*“<sup>107</sup> – Pochybující tím,

<sup>105</sup> *Meditace*, s. 25. – „Essent verò fortasse nonnulli qui tam potentem aliquem Deum mallent negare, quàm res omnes credere esse incertas. Sed iis non repugnemus, totumque hoc de Deo demus esse fictitium ; at seu fato, seu casu, seu coninuatâ rerum serie, seu quovis alio modo me ad id quod sum pervenisse supponant ; quoniam falli & errare imperfectio quaedam esse videtur, quo minùs potentem originis meae authorem assignabunt, eo probabilius erit me tam imperfectum esse ut semper fallar.“ *Meditationes*, m. I, AT, VII, 21.

<sup>106</sup> K termínu *naissance* « à l'aventure » srv. G. RODIS-LEWIS, *Doute et certitude chez Descartes et Pascal*, Europe, a. 56, n. 594, 1978, s. 5-14, cit. term. s. 10. – Výraz « à l'aventure » vhodně naznačuje charakter všech „ateistických“ hypotéz – absenci nejvyššího důvodu (*ratio*), *bezdůvodnost*, a potud *nahodilost* takto chápaného člověka (ať již vyvstává *bezprostředně* nahodile, nebo díky osudu, *bezdůvodnému jako celek*, a potud *nahodilemu*, či v kauzálním nexu, *bezdůvodném jako celek*, a potud *nahodilém*).

<sup>107</sup> *Meditace*, s. 26 (termín „zlomyslný démon“ je nahrazen tradičnějším tlumočením „zlomyslný démon“). – „Supponam [...] non optimum Deum, fontem veritatis, sed genium aliquem malignum, eundemque summe potentem & callidum, omnem suam industriam in eo posuisse, ut me falleret : putabo coelum, aerem, terram, colores, figuras, sonos, cunctaque externa nihil aliud esse quàm ludificationes somniorum, quibus insidias credulitati meae tetendit : considerabo [/] meipsum tanquam manus non habentem, non oculos, non carnem, non sanguinem, non aliquem sensum, sed haec omnia me habere falso opinantem : manebo obstinate in hac meditatione defixus, atque ita, siquidem non in potestate meâ sit aliquid veri cognoscere, at certe hoc quod in me est, ne falsis assentiar, nec mihi quidquam iste deceptor, quantumvis potens, quantumvis callidus, possit

aniž to zatím reflektuje, již stojí na půdě primární jistoty. Svobodně se orientuje, určuje k zavrhování všeho pochybného jako nepravdivého – a v této své činnosti vůči sobě si *rozumí* jako určovanému sebou samým (*considerabo me ipsum, manebo obstinate in hac meditatione defixus, obfirmatâ mente cavebo*), a tedy si je *nereflektovaně* jistý *identitou* sebe jako *určujícího* se sebou jako *určovaným* – svým *já* jako „*já jsem já*“ – a jako čistá, *k sobě samé orientovaná* racionalita si je tak jistý i svou kompetencí k dosažení pravdy, alespoň elementární. Tuto svou sebejistotu manifestuje pochybující účelovou fikcí *deceptora*, a to *deceptora* jako pouhého *zlomyslného démona*: hypotetické bytosti, jež je sice tvůrcem a udržovatelem souvislého snu (zlovolným správcem *vnějšku*, přinejmenším *vnějšku samotného ducha*), ale nad myslí jako ve své podstatě *racionální* – nad operacemi, jež jsou relevantní v jejím obratu k sobě, a *logikou*, která je určuje – opravdovou moc nemá.<sup>108</sup> – Jestliže je tato situace posuzována ze zamlčované perspektivy ducha jako subsistujícího rozumu, pak ji lze charakterizovat jako výsledek operace, jíž tento rozum dospívá – ačkoli zatím jen *implicite* – i přes nejvyšší možný dubitační nápor a právě *skrze něj* k sobě samému.<sup>109</sup>

---

imponere, obfirmatâ mente cavebo.“ *Meditationes*, m. I, AT, VII, 15. – K termínu *mauvais génie* srv. *Méditations*, m. I, AT, IX-1, 22-23.

<sup>108</sup> Z výkladů zdůrazňujících relativní *slabost* démona a především jeho *funkční odlišnost* od všemocného Boha srv: „Si nos fijamos, más allá del dramatismo con el que se exhibe la figura del *genio maligno*, en lo que expresamente manifiesta, vemos lo siguiente: *no expresa duda laguna acerca del mundo intramental sino que se limita, en todo caso, a enraizar la duda acerca del mundo extramental en un ámbito metafísico-demoníaco*. [...] El genio maligno nos obliga a suspender nuestro juicio acerca de lo material-extramental [...], pero deja intacto el ámbito de lo eidético-mental.“ B. ARBAIZAR GIL *El genio maligno en Descartes y la reiteración moderna de la metafísica*, Revista de Filosofía, v. 27, n. 1, 2002, s. 223-248, cit. m. s. 231. – Dále srv.: „...alors que le Dieu trompeur apparaît tout exprès pour renverser des vérités mathématiques qui subsistaient à travers les doutes précédents, il est déjà remarquable qu’elles ne soient plus mentionnées quand sont recensées les tromperies du malin génie, et que les termes équivoques soient au contraire pris dans les sens d’objets physiques extérieurs, et lorsque, avec mon existence, la première vérité d’entendement aura été découverte contre le malin, loin que cet échec, qui ateste une relative impuissance, le fasse silencieusement disparaître, il continue à tourner autour de moi en m’interdisant de conclure trop vite à l’existence de mon corps, en se tenant à la frontière du sensible ; où il règne, et de l’intelligible, où ses caprices ne font pas loi et où sa puissance échoue à triompher de certaines évidences. Ensuite, parce que le malin génie [...] est plutôt avec moi et à côté de moi qu’au-dessus de moi : le rapport de Dieu à moi est essentiellement un rapport logique de causalité, Dieu est cause totale, et tout en moi est dépendent de Lui ; mais rapports avec le malin génie sont essentiellement des rapports de lutte, où quelque chose en moi lui échappe toujours, ma volonté de résistance.“ J.-M. BEYSSADE, *P.P.D.*, s. 94-95.

<sup>109</sup> Je-li správný závěr, že se *skrze implicitní* (přinejmenším nevyslovenou) jistotu o identitě sebe sama se sebou samým meditující / Descartes ujišťuje o kompetenci vlastní racionality, a potud (dosud jen v jediném bodě) uniká implikacím hypotézy o Bohu, který může vše, pak lze v interpretované pozici spatřovat první zaznění motivu, který ke svému přiměřenému výrazu dospívá až v raných *Vědoslovích* J. G. Fichta – motivu sebekladení *já* jako mj. zakládání *logického* principu identity (primárně identity kladoucího a kladeného ohledu *já*). Srv. J. G. FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer* (1794), Hamburg: Meiner, 1997.

## § 11 *Já druhé* Meditace

Prezentovaný začátečník je nyní v obtížné situaci: jeho jistota sebou samým je jen punktuální, implicitní, jako ona sama je „němá“. Veškeré „co“, jež je s to artikulovat, jsou klamné dojmy (a to právě *jako* klamné) se svou *arché*, *zlomyslným démonem*, personifikací nepřátelského vnějšku. Je v neustálém nebezpečí, že v této náročné pozici nevydrží, že unikne zpět do původní naivní důvěry ve své bytí mezi věcmi – že znovu „usne“. <sup>110</sup> – Zvláštním způsobem jej přitom zasahuje *fyzický* spánek – tělesnými procesy vyvolané oslabení ducha –, oddělující od sebe meditace *prvního* a *druhého* dne. Jím samým ustavené účelové fikce se ve spánku odpoutávají od svého východiska, jímž je jeho vlastní mysl jako utvrzující se ve své implicitní sebejistotě, a po probuzení na něj doléhají s takovou intenzitou, že se cítí být „*stržen do hlubokého víru*“. <sup>111</sup> V této situaci nemůže meditující setrvat a ani z ní nesmí uniknout nejsnazším možným způsobem – totiž rezignací na svou rozumovou svobodu, návratem k obyčejnému životu. Nejprve se musí doopravdy probudit (aktivizovat svůj rozum) a znovu zaujmout již dosaženou pozici. <sup>112</sup> Jedině z ní může usilovat o nalezení něčeho pozitivního „*třeba jen úplně maličkého, co by bylo jisté a neotřesitelné*“ jako možného východiska dalšího postupu. <sup>113</sup> – Metodik, subsistující rozum, který „v utajení“ orientuje celý dubitační postup, to má naopak snadné – jediné, co mu zbývá, je učinit *implicitní explicitním*: odpoutat se od své předmětnosti a zvyšlovnit sebe sama jako zaujímajícího pozici, v níž tento předmětný pól konstituuje – jako *sebezajišťujícího*.

V naivní, vnější podobě vystupuje toto zvyšlovnění či *představení si* sebe sama jako výraz uvědomění si pochybujícího (vystupujícího jako klamaný), že *je* nutnou podmínkou pochyb (případného klamu): „...*přesvědčil jsem sám sebe, že na světě není vůbec nic, žádné nebe, žádná země, žádné mysli a žádná těla; není to snad tudíž tak, že nejsem ani já? Naopak, jistě jsem, pokud jsem sám sebe o něčem přesvědčil. Ale je jakýsi nanejvýš mocný a lstivý*

<sup>110</sup> „Sed laboriosum est hoc institutum, & residua quaedam ad consuetudinem vitae mae reducit. Nec aliter quàm captivus, qui forte imaginariâ libertate fruebatur in somnis, quum postea suspicari incipit se dormire, timet excitari, blandisque illusionibus lente connivet : sic sponte relabor in veteres opiniones, vereorque expergisci, ne placidae quieti laboriosa vigilia succedens, non in aliquâ luce, sed inter inextricabiles jam motarum difficultatum tenebras, in posterum sit degenda.“ *Meditationes*, m. I, AT, VII, 23.

<sup>111</sup> „In tantis dubitationes hesternâ meditatione conjectus sum, ut nequeam ampliùs earum oblivisci, nec videam tamen quâ ratione solvende sint ; sed, tanquam [/] in profundum gurgitem ex improviso delapsus, ita turbatus sum, ut nec possim in imo pedem figere, nec enatare ad summum.“ *Meditationes*, m. II, AT, VII, 23-24.

<sup>112</sup> „Enitar tamen & tentabo rursus eandem viam quam heri fueram ingressus, removendo scilicet illud omne quod vel minimum dubitationis admittit, nihilo secius quàm si omnino falsum esse comperissem...“ *Meditationes*, AT, VII, 24.

<sup>113</sup> Nihil nisi punctum petebat Archimédes, quod esset firmum & immobile, ut integram terram loco dimoveret ; magna quoque speranda sunt, si vel minimum quid invenero quod certum sit & inconcussum.“ *Meditationes*, AT, VII, 24.

*podvodník, který se mne neustále snaží klamat. Bezpochyby jsem tudíž také já, když mne klame – a ať mne klame, jak jen může, přece nikdy nezpůsobí, abych byl nic, budu-li myslet, že jsem něco. Takže když jsem vše dost a více než dost zvážil, je třeba stanovit, že výpověď: Já jsem, já existuji (Ego sum, ego existo), je nutně pravdivá, kdykoli ji pronesu nebo pojmu myslí.*<sup>114</sup> – Z prezentované perspektivy naivně meditujícího zde tento meditující *explicite* dospívá ke dvěma základním jistotám, jež se vzájemně se podmiňují: *první*, vyslovenou jistotou je jistota o vlastní existenci, *druhou* je jistota o nutné pravdivosti (vyslovené či jen myšlené) výpovědi o vlastní existenci. Tato jistota o nutné pravdivosti je přitom univerzálním poznatkem, a tedy implicitním ujištěním se meditujícího o kompetenci vlastní *rationality*.<sup>115</sup> Naivně meditující tak získává první poznatek (jako možné východisko dalšího postupu) a v jednotě s tím se ujišťuje, že opravdu poznává. – Ze zamlčované perspektivy ducha jako subsistujícího rozumu (jsoucího pro sebe stále jen v nároku) aktualizuje tento duch svůj přístup k sobě, a tedy korelativně svou přístupnost sobě samému, svou *pravdivost* pro sebe sama: obrací se k sobě a poznává se ve svém bytí pro sebe, jehož výrazem je *já* (zde zatím v podobě *já jsem*) (§ 10). Ve svém *tematickém* vztažení se k sobě tak tento duch (= rozum, *já*) pouze *explikuje* (činí zjevnou, představenou) svou implicitní vnitřní *diferenci* (poznávající / poznávaný, ale rovněž chtějící / chtěný) čili svou aktivní, stále vykonávanou *identitou* se sebou.

Před naivním meditujícím stojí nyní úloha *objasnit* – před subsistujícím rozumem jen úloha *vyslovit* – sebe sama ve svém „co“ (své *esenci*). – Meditující při stanovování svého věcného obsahu vyloučí z širokého, vágního pojmu sebe sama nejprve vše, co *explicite*, a

<sup>114</sup> „...mihi persuasi nihil plane esse in mundo, nullum coelum, nullam terram, nullas mentes, nulla corpora ; nonne igitur etiam me non esse ? Imo certe ego eram, si quid mihi persuasi. Sed est deceptor nescio quis, summe potens, summe callidus, qui de industriâ me semper fallit. Haud dubie igitur etiam sum, si me fallit ; & fallat quantum potest, nunquam tamen efficiet, ut nihil sim quamdiu me aliquid esse cogitabo. Adeo ut, omnibus satis superque pensitatis, denique statuendum sit hoc pronuntiatum, *Ego sum, ego existo*, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum.“ *Meditationes*, M II, AT, VII, 25. – V *Rozpravě* vyjadřuje Descartes své první zjištění (první jistotu) ve známější podobě, akcentující vyvozovací funkci rozumu: „...remarquant que cette vérité : *je pense, donc je suis*, était si ferme et si assurée, que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir, sans scrupule, pour le premier pincipe de la philosophie que je cherchais.“ *Discours de la Méthode*, p. IV, AT, VI, 32 (dále *Discours*).

<sup>115</sup> Ambicí předkládané práce není vstoupit do rozsáhlé a pozoruhodné diskuse o povaze Descartesova prvního zjištění (ať již v jakékoli podobě). Postacuje zde poukázat na motiv rehabilitace vlastní rationality, a to v jednotě obou jejích základních kompetencí (intuice, dedukce). – K deduktivním charakteru / ohledu *myslím, tedy jsem* srv. např. Kemmerlingův pokus explikovat *cogito ergo sum* (CES) jako akt myslí, který má sebevztahnou povahu: „Der gesuchte Schluß ist in (CES) untergründig enthalten: das »*cogito*« steckt im Subjekt, das »*sum*« im Prädikat, und das »*ergo*« in der Entstehungsgeschichte.“ (K promyšlení je rovněž Kemmerlingova myšlenka o povaze implicitní přítomnosti *cogito, ergo sum* v postupu *Druhé meditace*.) A. KEMMERLING, *Ideen des Ichs. Studien zu Descartes' Philosophie*, 2. »Ich denke, also bin ich«, Suhrkamp, Frankfurt a./M. 2005, s. 93-121, cit. m. s. 120 (označuje-li se zde *cogito, ergo sum* titulem dedukce, míní se tím nikoli dedukce v plném slova smyslu, tj. postup, při kterém je člověk odkázán na paměť, nýbrž jen rozumové vyvození jako elementární výkon takového postupu).

v zápětí i vše, co *implicite* (na straně duše naivně chápané jako princip života) náleží k tělu (= tělesu), neboť vše tělesné (materialita, extenze) má dosud status *pochybného* (a tedy nepravdivého = „nejsoucío“), a poté již jen zaměří a vysloví, to co dosud zbývá: „*Já jsem, já existuji, to je jisté. Ale jak dlouho? Inu, pokud myslím; neboť je snad možné, že jakmile bych naprosto přestal myslet, zmizel bych. Nepřipouštím teď nic než to, co je nutně pravdivé, a jsem tudíž precizně (precise) pouze věc myslící (tantum res cogitans), tj., řečeno výrazy, jejichž význam mi dosud nebyl znám, mysl (mens) čili duch (animus) čili chápavost (intellectus) čili rozum (ratio). Jsem věc pravdivá a opravdu existující – a jaká věc? Už jsem řekl myslící.*“<sup>116</sup> – Naivně meditující tak nalézá jako sebe sama svou vlastní mysl (= ducha), odkrývá sféru, již jako onu samu dosud nepoznal. – Meditující jako subsistující rozum vyslovuje sebe sama (s důrazem na svou substancialitu, byť dosud konfúzně), a to již nikoli jen jako vynuceného nárokem *dobré mysli* (= *univerzální moudrosti* = *jistoty*, §§ 1, 2, 7), nýbrž jako přesně zaměřeného metodickým (původně dubitačním) postupem. Subsistující rozum tím činí první důležitý krok pro své sebezajištění: stále si sice nemůže nárokovat status subsistujícího jsoucná (= *res*) v silném slova smyslu, neboť (jen) ze svého přivrátu k sobě není s to stanovit, že *je* myslící věcí, a ničím dalším, avšak již může vystoupit s nárokem jsoucná *poznáného* jako myslící věc, a nic dalšího, jako *precizně* vzato *res cogitans*.<sup>117</sup> Nemá tak sice oporu pro plné sebe-potvrzení, avšak „*má*“ již *sebe sama* jako metodicky (s jistotou) vyproštěného a vystupujícího jako vnitřní, „samostojná“ jednota, jako *věc* (substance) *myslící* (akcidenty), v konkretizaci tedy jako „*věc pochybující, chápající, tvrdící, popírající, chtějící, nechťející, jakož i představující si a smyslově vnímající.*“<sup>118</sup> Coby rozum, *já*, myšlení jako vždy již *myšlení sebe*, je tím co nese svá určení, v nichž se v různé míře a podobě střetává jeho původní aktivita s jeho zadržeností (i čisté *chápání*oby aktivita *par excellence* v sobě nese odkaz k zadrženosti *já*, a to právě jako aktivita smysluplná ze svého vztahu k jiným kogitačním způsobům; i pouhé *vnímání*oby kogitační způsob je vědomé – je vnímáním *já* –, a tedy v sobě nese bazální aktivitu jednoty rozumu se sebou samým).

<sup>116</sup> „Ego sum, ego existo ; certum est. Quamdiu autem ? Nempe quamdiu cogito ; nam forte etiam fieri posset, si cessarem ab omni cogitatione, ut illico totus esse desinerem. Nihil nunc admitto nisi quod necessario sit verum ; sum igitur precise tantum res cogitans, id est, mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio, voces mihi prius significationis ignotae. Sum autem res vera, & existens ; sed qualis res ? Dixi, cogitans.“ *Meditationes*, M II, AT, VII, 27.

<sup>117</sup> K termínu *precizní abstrakce* – nikoli naprosté vyloučení, nýbrž jen odhlédnutí – srv. *A Clerselier*, AT, IX-1, 150.

<sup>118</sup> *Meditace*, s. 30. – „...dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, & sentiens.“ *Meditationes*, m. II, AT, VII, 28.

Explicitním výtěžkem *Druhé meditace* tak sice není *důkaz* svébytnosti, samostojnosti (substanciality) ducha – k němu je tato meditace jen přípravou –,<sup>119</sup> avšak je jím průběžně, naivně stylizované předvedení jeho struktury. – *Substancí* ducha je *rozum* – a jeho základním výrazem *jako* substance ducha je ve všech kogitacích (*pochybuji, chápu, tvrdím, popírám, chci, nechci, představuji si, smyslově vnímám, atd.*) vždy nějak (obvykle implicitně) přítomná myšlenka *já* čili *já myslím* (vědomí či vědění sebe, sebevědomí). Vědomí (= vědění) sebe je přitom stálým (implicitním či explicitním) *vědění* rozumu *o sobě samém*. Rozum (*ratio*) se v něm projevuje jako vždy „rozum sebe sama“ (*ratio* = „*ratio sui*“). A jako „rozum sebe sama“ je si vždy již přístupný jak ve svém „že“ (*ego sum* či *ego existo*), tak i ve svém „co“ (*ego cogito*). Rozum si vždy rozumí v ohledu své *existence* i *esence*. „Punktálním“ stavem jeho vědění o vlastní přirozenosti či esenci – a tedy i o vlastní *kompetenci* poznávat, rozumět, vědět, a to s jistotou – je právě prosté sebe-vědění, jehož výrazem je pouhé „já“ jako *eo ipso* výraz implicitního, nerefektovaného vědění subsistujícího rozumu o *identitě* toho, kdo rozumí, s tím, komu (či čemu) je rozuměno. – Duch je tedy primárně „myšlením sebe sama“ (*cogitatio sui*),<sup>120</sup> jež je ve své substanci „rozumem sebe sama“ („*ratio sui*“), a v rozvinuté či přesněji „rozestavené“ – a potud matoucí – podobě lze jeho strukturu charakterizovat jako strukturu „já myslím sebe myslícího (případně) myšlené“ (*ego cogito me cogitare cogitatum*). Této struktuře musí přitom být rozuměno jako obraznému vyjádření – již pouhé *já* v sobě nese jako své momenty výrazy *myslím sebe* i (obvykle) *myslím myšlené*; již pouhé *myslím sebe*

<sup>119</sup> Ve výkladu čtvrté části *Rozpravy o metodě* vyvozuje Descartes z poznání sebe sama jako myslící věci a ničeho dalšího přímo své bytí myslící věci a ničím dalším: „...voyant que je pouvais feindre que je n'avais aucun corps, et qu'il n'y avait aucune monde ni aucun lieu où je fusse ; mais que je ne pouvais pas feindre, pour cela, que je n'étais point ; et qu'au contraire, de cela même que je pensais à douter de la vérité des autres choses, il suivait très évidemment et très certainement que j'étais ; au lieu que, si j'eusse seulement cessé de penser, encore que tout le reste de ce que j'avais jamais imagine eût été vrai, je n'avais aucune raison de croire que j'eusse été : je connus de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d'aucune chose matérielle. En sorte que ce moi, c'est-à-dire l'âme par laquelle je suis ce que suis, est entièrement distincte du corps, et même qu'elle est plus aisée à connaître que lui, et qu'encore qu'il ne fût point, elle ne laisserait pas d'être tout ce qu'elle est.“ *Discours*, AT, p. IV, VI, 32–33. V *Meditacích* již neplatnost tohoto dokazování nahlíží, i když dřívější omyl nepřipouští (*Meditationes*, Praefacio, AT, VII, 8), a k zajištění svého bytí věcí myslící a ničím dalším proto dospívá až v Šesté meditaci (jeho postup bude sledován v dalším výkladu). K neplatnosti Descartesova důkazu v *Rozpravě* srv. např. S. SOUSEDÍK, *Sum tantum res cogitans. Descartovo dvojí pojetí sebevědomí a jeho dualismus*, *Filosofický časopis*, 4, 43/1995, s. 543–554. – Z perspektivy předkládané práce je Descartesův důkaz vlastního bytí věcí pouze myslící v *Rozpravě* především – právě díky svému ztroskotání, zaviněnému přílišným spěchem – nápadným dokladem autorova *proté-filosofického* úsilí dospět k překrytí řádu jsoucna *jako poznávaného* (= jako již známého) s řádem bytí.

<sup>120</sup> K interpretačnímu termínu *cogitatio sui* srv. J.-L. MARION, *P.M.D.*, především § 8. La première parole sur l'être de l'étant : *cogitatio*, s. 97–111.

v sobě nese momenty *já* i (obvykle) *myslím myšlené*; a již pouhé *myslím myšlené* v sobě nese *já* i *myslím sebe*.<sup>121</sup>

<sup>121</sup> Termín *ego cogito me cogitare* má v Descartesových textech jen slabou oporu, lze jej odvodit nanejvýš z formulací jako „...cum videam, sive (quod jam non distinguo) cum cogitem me videre...“ či „...quamvis concipiam me esse rem cogitantem...“. *Meditationes*, m. II a III, AT, VII, 33 a 44. Zpochybnit lze tento interpretační termín naopak snadno, poukazem na Descartesovo výslovné odmítnutí myšlenky *cogito me cogitare* v *Sedmých námitkách s poznámkami autora*: „Item cum ait non sufficere quod substantia aliqua sit cogitans, ut sit posita supra materiam, & plane spiritualis, quam solam vult vocari mentem, sed insuper requiri ut actu reflexo cogitet se cogitare [prol. R.Z.], sive habeat cogitationis suae conscientiam, atque hallucinatur ac Cementarius, cum ait Architecturae peritum debere actu reflexo considerare se habere illam peritiam, priusquam esse possit Architectus.“ *Objectiones septimae cum notis auctoris sive Dissertatio de prima philosophia*, AT, VII, 559. Předběžně lze poukázat na to, že v citované odpovědi Jeanu Bourdinovi odmítá Descartes *cogito me cogitare* jako *reflexivní akt*, tj. ve významu, který předkládaná práce nepřijímá. (K diskusi Descartesova odmítnutí reflexivního pojetí sebevědomí srv. J.-L. MARION, *Questions, Le cogito s'affecte-t-il ? La générosité et le dernier cogito suivant l'interprétation de Michel Henry*, s. 153-187; příp. B. HENNIG, *Was bedeutet 'conscientia' bei Descartes?*, §§ 38-44, Dissertation, Universität Leipzig 2004, s. 41-48, dále C.D.). – Termín *ego cogito me cogitare (cogitatum)* je převzat z descartesovských interpretací Martina Heideggera, jež samotné (přinejmenším) lze interpretovat jako – v *banálním* smyslu – „nereflexivní“. A) Prvním krokem k takovéto interpretaci je vyzdvížení Heideggerova poukazu k obvyklé *netematicnosti* ve věděni, poskytnutého v *Základních problémech fenomenologie*: (a) „Cogitare [...] ist nach Descartes immer cogito me cogitare. Jedes Vorstellen ein >ich stelle vor<, jedes Urteilen ist ein >ich urteile<, jedes Wollen ein >ich will<. Das >Ich denke<, das >me-cogitare<, ist jeweils mitvorgestellt, obzwar nicht eigens und ausdrücklich gemeint.“ Descartesovské vědomí (předmětu) jako vždy již sebevědomí je podle tohoto výkladu nikoli výsledkem výslovného zaměření pozornosti na sebe, nýbrž děje se *en parergo* výslovného vztahování se k vlastnímu předmětu příslušné *cogitatio*. B) Druhým krokem je interpretace Heideggerova výkladu povahy vždy již přítomného spolu-představení *sebe (já)*, podaná v *Nietzsche II*: (b) „Weil es in jedem Vorstellen der vorstellende Mensch ist, dem im Vorstellen Essen Vor-gestelltes zu-gestellt wird, stellt sich der vorstellende Mensch in jedem Vorstellen mit ein – nicht nachträglich sondern zum voraus, indem er, der Vor-stellende, je das Vor-gestellte vor sich bringt. Weil der vor-stellende Mensch sich wesenhaft schon bei dem Vor-gestellten innerhalb des Vor-stellens miteingefunden hat, liegt in allem Vor-stellen die *wesenhafte* Möglichkeit, daß das Vorstellen selbst in Gesichtskreis des Vor-stellenden sich vollzieht. Das Vorstellen und der Vor-stellende sind im menschlichen Vor-stellen *mit-vorgestellt*, gesagt in Wahrheit nicht, das Ich und sein Vor-stellen seien gleichsam außerhalb des Vor-stellens auch noch, als weitere Gegenstände dieses Vorstellens, angetroffen und dann nachträglich in den Umkreis des Vor-gestellten einbezogen. In Wahrheit will die mißverständliche Rede vom *Mit-vorgestelltsein* des Vorstellenden und seines Vorstellens in allem Vorstellen gerade die *wesenhafte* Zugehörigkeit des Vor-stellenden zur Verfassung des Vor-stellens ausdrücken.“ V Heideggerově interpretaci Descartesova *cogito* jako *ego cogito me cogitare* se tedy zjevně nejedná o reflexivní výklad ve smyslu *jakéhokoli* sebe-představování v doslovném smyslu (stavění sebe před sebe, třeba jen v významu aktu doprovázejícího primární představování předmětu), nýbrž o koncepci jednoduchého *věděni* sebe sama, avšak věděni *nějak* bytostně spojeného s představováním, stavěním před sebe (*Vor-stellen*) předmětů – *zprostředkovaného* v *souvislosti* s tímto představováním (k naznačení povahy této bytostné vazby, Heideggerem samým neprojasněné srv. § 13). M. HEIDEGGER, (a) *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, Klostermann, Frankfurt a./M. 1989, s. 177; (b) *Nietzsche II*, s. 154-155 (v kontextu s. 141-168); z dalších Heideggerových tematizací descartesovského *ego cogito* srv.: *Logik. Die Frage nach dem Wesen der Wahrheit*, GA 21, Klostermann, Frankfurt a./M., 1976, s. 329-334; *Sein und Zeit*, GA 2, Klostermann, Frankfurt a./M. 1977, s. 433; *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, GA 28, Klostermann, Frankfurt a./M. 1997, s. 30-31; *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, GA 38, Klostermann, Frankfurt a./M. 1998, s. 140-147; *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Niemeyer, Tübingen 1971, s. 39; *Die Metaphysik des Deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809)*, GA 49, Klostermann, Frankfurt a./M. 1991, s. 81; *Nietzsche. Seminare 1937 und 1944*, GA 87, Klostermann, Frankfurt a./M. 2004, s. 253-254; *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, Klostermann, Frankfurt a./M. 2000, s. 72, 84-85; *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt a./M. 1980, s. 104-110; atd. (Z interpretací Heideggerova výkladu srv. J.-L. MARION, *T.B.D.*, s. 389-392; příp. P.-L. CORIANDO, *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen. Wege der Ontologie und Ethik des Emotionalen*, Klostermann, Frankfurt a./M. 2002, s. 39.)



## Exkurs – le bon sens

K doplnění pohledu na povahu descartesovské *res cogitans* (*cogitatio sui, ego cogito me cogitare cogitatum*) získaného výběrovým sledováním postupu *Druhé meditace* lze využít začátek *První části Rozpravy*. Prohloubení Descartesova vhledu do problematiky ducha (= subsistujícího rozumu) se zde odráží v zásadním posunu v užívání termínu *dobrá mysl*. – V *Pravidlech* označuje Descartes titulem *dobrá mysl* (*bona mens*) takový stav lidského ducha, ve kterém je duch ve svém jednání (ve svých operacích) určován v posledku sebou samým (*animi cognitio*) či přesněji – ve kterém je jako *subsistující* jsoouco určován svou *substancí*, již je rozum (*ratio, lumen rationis*) (§§ 1, 7). Tento stav se podle podání *Pravidel* prosazuje v různých podobách a v *různé míře*: ve své „punktální“ podobě vystupuje jako vědění o nezajištěnosti (a potud jen zdánlivosti) dosavadních věd (§ 2); dílčím způsobem se projevuje v těch nejsnadnějších aktivitách lidského ducha, jimiž je provozování matematických věd (§ 2); explicitně se hlásí ke slovu v myšlence *metody* a její konkretizace, již je *mathesis universalis*, nauka o *uspořádávání a měření* (§ 3), atd. Na každý pád je *dobrá mysl* čímsi, co *vzniká* – nejprve spontánním, a poté reflektovaným prosazováním se lidského rozumu –, co může *růst* a čeho může případně *ubývat*. Mírou *dobré mysli* je přitom míra sebeprosazení lidského rozumu v celku lidského ducha (= míra prosvětlenosti lidského ducha rozumem) (§ 1).<sup>122</sup> – V *První části Rozpravy* však Descartes označuje týmž titulem (*le bon sens, bona mens*) cosi, čeho nemůže být (ať již diachronně či synchronně) více či méně.<sup>123</sup> – Jako *dobrou mysl* zde tituluje sám *rozum* coby *schopnost rozlišovat pravdivé od nepravdivého*, přičemž tuto schopnost blíže charakterizuje jako *stejnou* ve všech lidech.<sup>124</sup> – V základu tohoto posunu přitom nejspíš není pouhá metonymie, nýbrž prohloubení vhledu do povahy ducha (i když ne zcela reflektované), důsledek výše exponovaných *proté-filosofických* zkoumání. Povrchně vzato by sice bylo možné označit rozum titulem *dobrá mysl* proto, že je *substancí* ducha jako *principiálně* dobrého, a dále proto, že právě jeho *aktivita* je příčinou aktuálního dobra či správnosti ducha (= mysli). Rozum by tak nesl titul *dobrá mysl* (*bona mens*) proto, že je ve dvou vnitřně spjatých ohledech *dobrem mysli* (*bonum mentis*). Descartes má však pro sledovaný posun patrně hlubší důvod, který dospívá k nepřímému výrazu v tvrzení, jež

<sup>122</sup> „...cogitet tantum de naturali rationis lumine augendo...“ *Regulae*, r. I, AT, X, 361.

<sup>123</sup> „Le bon sens est la chose du monde le mieux partagée...“ *Discours*, p. I, AT, VI. „Nulla res aequalibus inter homines est distributa quam bona mens...“ *Dissertatio de Methodo*, p. I, AT, VI, 540. – Nelze tedy jednoduše identifikovat *bona mens* *Pravidel* a *le bon sens* *Rozpravy*. Tento nedostatek lze najít i v jinak kvalitních interpretacích; srv. např.: S.-Y. WON, *Das problem des Skeptizismus bei Descartes und Locke*, Dissertation, George-August-Universität zu Göttingen, 1999, s. 56.

<sup>124</sup> „...la puissance de bien juger, et distinguer le vrai avec le faux, qui est proprement ce qu'on nomme le bon sens ou la raison, est égale en tous les hommes...“ *Discours*, p. I, AT, VI, 2

předběžně vysvětluje myšlenku stejnosti lidského rozumu: „...každý se domnívá, že je jí (tj. dobrou myslí) tak dobře opatřen, že ani ti, které je těžké uspokojit v čemkoli jiném, nemají ve zvyku toužit po tom, mít ji více, než mají. A v tomto případě není pravděpodobné, že všichni se mýlí...“<sup>125</sup> Každý podle Descartesa ví o své *principiální* neomylnosti, a tedy o své bytostné rozumovosti.<sup>126</sup> A z toho plyne, že ji každý stále nějak aktualizuje (činí ji rozumností). Že ji aktualizuje *alespoň* v obvykle implicitním vědění sebe sama, jehož výrazem je právě myšlenka *já* čili *já myslím*, tj. vědění či vědomí sebe: sebevědomí.

<sup>125</sup> „...chacun pense en [*scl.* du bon sens] être si bien pourvu, que ceux même qui sont les plus difficiles à contenter en toute autre chose, n'ont point coutume d'en désirer plus qu'ils en ont.“ *Discours*, p. I, AT, VI, 2.

<sup>126</sup> Srv. poznámku Ferdinanda Alquie o *univerzalitě* iluze o vlastní rozumovosti *jako* rozumnosti: „Il ne pas douteux que le phrase : *car chacun en être si bien pourvu*... ne soit ironique. Il n'est pas douteux non plus que Descartes ne tienne le raison pour commune à tous les hommes (raison, bon sens, puissance de bien juger, et de distinguer le vrai d'avec le faux sont ici synonymes). Comment donc, à partir d'une illusion due peut-être à la vanité, conclure une vérité? En réalité, la vanité humaine joue en ce que chacun [/] se croit doué de qualités d'esprit qu'il n'a pas, et abonde en son propre sens au lieu de chercher la vérité. Mais l'illusion même témoigne de la présence de la raison : elle n'est possible que parce que tout homme possède cet indivisible pouvoir de distinguer le vrai du faux qui, pour n'être pas la totalité de l'esprit [...], en est le fondement. Cette façon de conclure d'une opinion peut-être illusoire, mais universelle, à la structure de la raison se retrouvera dans la critique kantienne de l'illusion transcendantale.“ F. ALQUIÉ, *Descartes. Oeuvres philosophiques*, t. I, Garnier, Paris 1963, s. 568-569, pozn. 1 (dále *D.O.P.*, t. x).

#### 4. kapitola – Já a Bůh

##### § 12 Bůh třetí Meditace

Pozice *naivního začátečníka* a pozice *metodika* („*mathétika*“, pojímajícího se jako subsistující rozum), jenž své naivní *alter ego* ze skrytu orientuje, se na konci meditace druhého dne velmi sblížily. Již i naivně meditující rozumí sobě samému – i když jen konfúzně – jako *res cogitans* (*ingenium, cogitatio sui, ego cogito me cogitare cogitatum*), a tedy jako subsistujícímu rozumu (*ingenium = intellectus, „ratio sui“*): „*Já jsem věc myslící, to jest pochybující, tvrdící, popírající, něco málo chápající, mnohé neznající, chtějící, nechťející a též představující si a smyslově vnímající...*“.<sup>127</sup> Úlohou meditujícího je nyní rozšířit oblast toho, co chápe, proniknout ze sféry mysli (= ducha) k dosud suspendovanému vnějšku. Pro naivního začátečníka je tato úloha především úlohou uniknout ze své izolace a poznat něco jiného než sebe sama, avšak pro metodika, jenž se skrývá za jeho zády (a podle vlastní interpretace mu jen usnadňuje jeho samostatný postup, tj. uvolňuje mu jeho vlastní cestu – *via, hodos*, § 3), je tato úloha nejen úlohou obohatit svou dosud jen privativní jistotu sebou samým (jistotu sebou samým právě *jen* jako sebou samým), nýbrž stejně naléhavě i úlohou vystoupit ze sebe v zájmu svého *sebezajištění* – tj. v zájmu jednoznačné *legitimace* sebe sama coby *jsoucího* (a nikoli tedy jen coby *poznaného* vystupujícího) subsistujícího *já* (§ 9).

Za bezprostřední východisko „noetické“ transcendence mysli volí meditující / Descartes expozici vlastních *idejí* – zde *představ* věcí – jako nesoucích odkazy (či jakoby-odkazy) k vnějšku a podněcujících k soudům o bytí věcí různých od vlastního *já*. Kriteciem pravdivého přisuzování extramentálního bytí (*realitas formalis*) jsoucnům, jež tyto ideje zastupují (či jakoby zastupují), má být vědění o neodvoditelnosti jimi prezentovaného bytí (*realitas objectiva*) z bytí samotného meditujícího (s *jistotou* jsoucího jako mysl či duch) – nutnost *zapříčiněnosti* těchto představ extramentálními jsoucnými. Pravdivost tohoto kriteria charakterizuje Descartes jako spolehlivě nahlédnutelnou světlem rozumu.<sup>128</sup> – Z perspektivy

<sup>127</sup> *Meditace*, s. 35. – „Ego sum res cogitans, id est dubitans, affirmans, negans, pauca intelligens, multa ignorans, volens, nolens, imaginans etiam & sentiens...“ *Meditationes*, m. III, AT, VII, 34.

<sup>128</sup> „...proculdubio illae [*scl. ideae*] quae substantias mihi exhibent, majus aliquid sunt, atque, ut ita loquar, plus realitatis objectiva in se continent, quàm illae quae tantum modos, sive accidentia, repraesentant; & rursus illa per quam aliquem Deum, aeternum, infinitum, omniscium, omnipotentem, rerumque omnium, quae praeter

sebe sama zajišťujícího subsistujícího rozumu lze tento postup charakterizovat jako pozitivní korelát sebeosvobozování implicitně uskutečňovaného již v souvislosti s konstitucí fikce zlomyslný démon a explicitně ve stanovování vlastního bytí jako *res cogitans*. V těchto meditačních krocích se metodik / subsistující rozum osvobozoval *od věcí*, vymykal se jejich nátlaku, dospíval *k sobě*; v expozici idejí se již osvobozuje *k věcem*: staví před sebe jejich obrazy či jakoby-obrazy a skrze ně tyto věci samy – představuje si je – a jako představené je vyšetřuje co do jejich nároku na skutečné bytí. – Tato jeho aktivita je nahlédnutelná v kontextu descartesovské onto-theo-logie *poznání*. Skrytý metodik *Meditací* (= ve svém nároku subsistující rozum – jeden jediný, nikoli již univerzální dobrá mysl) v ní vystupuje jako *subjectum* (*úsia*, *substantia*) představ věcí (*symbebékota*, *accidentia*), a to jako jejich *činné subjectum*, jako jejich „před-metatel“, a tedy jako *arché* či *principium* těchto představ coby *objektů*.<sup>129</sup> A jelikož se věci se ve svém „nároku“ *být* (pro poznávajícího člověka) nemohou vyhnout této své expozici – jelikož jen skrze mediaci *objektivací* mohou získat status *opravdových jsoucn* –, vystupuje zde skrytý metodik (= aktivní subjekt) jako *princip* (*arché*, *aitia*, *theos*) veškerého jsoucn *jako* poznaného (srv. zvl. § 5).

Výsledkem expozice idejí je přitom zavržení bezprostředního „nároku“ bezmála všech jimi prezentovaných jsoucn na okamžité uznání jejich skutečného bytí. Meditující nahlíží, že jejich ideje mají příliš málo (objektivní čili předmětné) reality na to, aby nemohly být účinky jeho vlastní dosud nereflektované aktivity vůči sobě samému, a aby tedy *musely* být zapříčiněny těmito jsoucn.<sup>130</sup> Jedinou výjimkou je pro něj idea Boha: „*A tak zbývá pouze idea Boha, u níž je třeba uvážít, zda je něčím, co by nemohlo pocházet jen ode mne. Jménem Bůh chápu jakousi nekonečnou, nezávislou, nanejvýš chápající, nanejvýš mocnou substanci, která stvořila jak mne, tak cokoliv jiného, co existuje – pokud něco jiného existuje. To vše je zjevně takové, že čím důkladněji to pozoruji, tím méně e zdá, že by to mohlo pocházet jen ode*

---

ipsum sunt, creatorem intelligo, plus profecto realitatis objectivae in se habet, quàm illae per quas finitae substantiae exhibentur. [/] Jam verò lumine naturali manifestum est tantumdem ad minimum esse debere in causà efficiente & totali, quantum in ejusdem causae effectū.“ *Meditationes*, m. III, AT, VII, 40. – K úloze *realitas formalis* a *realitas objectiva* v Descartesově první filosofii srv. např. M. SOBOTKA, *Descartes v rozporu se svou „Wirkungsgeschichte“*, Česká mysl, Česká Mysl, XLII, 1 – 2, 1992, s. 83-97; příp. *Descartes a metafyzické myšlení*, Filosofický časopis 5, 44/1996, s. 751-772.

<sup>129</sup> Srv.: „Nazveme-li cogito, ono ontologicky vůči svým momentům původní bytí-při vzhledem k jeho aktivní a směrné povaze metáním, získáme terminologii, prostřednictvím které tento Descartův zisk klasická filosofie vyjadřuje: ego je sub-jekt (pod-mět jako konatel metání), téma pak ob-jekt (před-mět jako to proti východisku metání stojící). L. BENYOVSKÝ, *Problém bytí v Hegelově filosofii. Studie k dějinám bytí*, Karolinum, Praha 1999, s. 46 (dále P.B.). (K ilustraci výkladu je vhodné zohlednit etymologii latinského termínu *objectum* a německého termínu *Gegenstand*.)

<sup>130</sup> *Meditationes*, m. III, AT, VII, 42-45.

mne. A tak je z výše řečeného třeba učinit závěr, že Bůh nutně existuje.“<sup>131</sup> – Meditující tak ve své „privativní“ jistotě výlučně sebou samým vyvozuje z pouhé ideje, sledované jako účinek v mysli, existenci nekonečného jsoucna: Boha. V čisté *imanenci* svého ducha obracejícího se k sobě samému tím rázem proniká k nejzazší *transcendenci* (§ 9).

Naivně meditující uniká díky důkazu existence Boha ze své samoty a přimyká se ke svému nekonečnému, nanejvýš mocnému stvořiteli. Metodík – vystupující nyní s nárokem na to být tím, kdo jako *principium* (činné *subjectum*) stínové onto-theo-logie poznání suverénně rozhoduje o bytí a nebytí ostatních jsoucen – pak tímto důkazem završuje svůj triumf: právě on přiznává (= přiděluje) bytí nekonečnému jsoucnu a jako jeho princip může uvažovat o jeho dalším případném využití. V řádu bytí sice metodík uznává svou závislost na Bohu, avšak v řádu poznání (v oboru jsoucna jako poznávaného) má Boha „k dispozici“. – Ve *Třetí meditaci* je nejnápadnějším výrazem této „blasfémie“ myšlenka – navenek výraz nejvyššího uznání –, že Bůh „nepodléhá vůbec žádným nedostatkům“, a že je tedy „dostatečně patrné, že Bůh nemůže klamat“, jelikož je „přirozeným světlem [...] zřejmé, že veškerý úskok a podvod závisí na nějakém nedostatku.“<sup>132</sup> K dispozici si tím meditující metodík zjednáva jistotu *boží pravdivosti* – jistotu, jíž ve svém dalším postupu uvede do souvislosti s jistotou sebou samým coby jsoucnem stvořeným Bohem (*ens creatum*), jež je vybaveno poznávací schopností – tj. jež je *stvořeno* dokonalým a ve své dokonalosti klamu neschopným Bohem jako *poznání schopné, poznávající*.

Svůj *dvojznačný* vztah k Bohu dokládá meditující metodík / Descartes nejnápadněji na samém konci meditace třetího dne: „...bude vhodné na chvíli se zastavit a nazírat Boha, přemítat o jeho attributech a – nakolik to ovšem pohled mého kalného ducha dokáže – nahlížet, obdivovat a velebit krásu onoho nesmírného světla. Neboť stejně jako věříme, že největší štěstí příštího života spočívá výhradně v tomto nazírání božské vznešenosti, tak také nyní zakoušíme, že takto lze vnímat nejvyšší (byť mnohem méně dokonalým nazíráním) slast, které můžeme dosáhnout v tomto životě.“<sup>133</sup> Na jedné straně tak meditující vzdává Bohu hold

<sup>131</sup> „Itaque sola restat idea Dei, in quâ considerandum est an aliquid sit quod a me ipso non potuerit proficisci. Dei nomine intelligo substantiam quandam infinitam, independentem, summe intelligentem, summe potentem, & a quâ tum ego ipse, tum aliud omne, si quid aliud extat, quodcumque extat, est creatum. Quae sane omnia talia sunt ut, quo diligentius attendo, tanto minus a me solo profecta posse videantur. Ideoque ex antedictis, Deum necessario existere; est concludendum.“ *Meditationes*, m. III, AT, VII, 45.

<sup>132</sup> „...Deus, unquam, ille idem cujus idea in me est, hoc est habent omnes illas perfectiones, quas ego non comprehendere, sed quocunque modo attingere cogitatione possum, & nullis plane defectibus obnoxius. Ex quibus satis patet illum fallacem esse non posse; omnem enim audem & deceptionem a defectu aliquo pendere, lumine naturali manifestum est.“ *Meditationes*, m. III, AT, VII, 52.

<sup>133</sup> „...placet hîc aliquandiu in ipsius Dei contemplatione immorari, ejus attributa apud me expendere, & immensi hujus luminis pulchritudinem, quantum caligantis ingenii mei acies ferre poterit, intueri, admirari, adorare. Ut enim in hac solâ divinae majestatis contemplatione summum alterius vitae felicitatem consistere fide

a poddává se mu – a přitom bezpečně ví, že právě tohle je to nejlepší, co může *jako rozumově-tělesná bytost* (v tomto životě) *učinít a zakusit*; a na *druhé* straně tak činí na konci *třetího* dne svých meditací – tj. (a) až poté, co v *prvním* dni využil Boha staré domněnky k hyperbolizaci dubitačního náporu; (b) až poté, co se ve *druhém* dni osvobodil *ode všeho* jiného (jako *cizího a nepřátelského*) *k sobě samému*; (c) a až poté, co ve *třetím* dni nejprve ve své svobodě představil a prozkoumal, vyšetřil ideje všeho myslitelného – včetně ideje Boha –, aby rozhodl o bytí jsoucen zastupovaných těmito idejemi, a v dalším postupu přiznal (v diskursu onto-theo-logie poznání *udělil*) Bohu – jako dosud jedinému ze jsoucen – bytí. Meditující metodik / Descartes tak nakonec ochotně uznává absolutní převahu Boha nad sebou – avšak o tom, *zda a kdy* (tj. *za jakých podmínek*) tuto převahu uzná, rozhoduje zcela sám – pouze na základě své rozumové přirozenosti, tj. podle řádu důvodů. Jeho přístup lze vyjádřit heslem: nejprve *já* – a teprve po mně Bůh, jakkoli je *nade mnou*.

#### *Exkurs – příčina sebe sama, stvořitel věčných pravd*

Na konci *Třetí meditace* se meditující / Descartes podle vlastního vyjádření *zastaví a nazírá Boha, přemítá o jeho attributech, nahlíží, obdivuje a velebí jej*. Tuto stručně zmíněnou a z hlediska obsahu jen naznačenou epizodu lze interpretovat v souladu s autorovou intencí jako výraz návratu meditujícího k Bohu, jeho *nového* odevzdání se svému stvořiteli. Stejně tak a v jednotě s tím ji však lze interpretovat i jako nepřímé vyjádření toho, že v *prezentaci* vlastního *meditování o první filosofii*, neříká autor o Bohu zdaleka vše, co o něm říci může. A že je tomu tak z toho důvodu, že primární úlohou metodického meditování je založit či zdůvodnit „*mathétické*“ vědění a úlohou referování o něm (úlohou *textu* Descartesových *Meditací*) je pokud možno hladce – bez zbytečných nedorozumění a kolizí – přesvědčit inteligentní a vzdělané, ale přece jen předsudky zatížené publikum o úspěchu tohoto založení. – Nemá-li tedy descartesovský Bůh (třetího dne meditací) zůstat jen vysloveným „Bohem“ *Třetí meditace*, je nutné přihlédnout i k tomu, v jaké specifické ražbě Descartes „svého“ Boha pojímá v dalších textech.

*První* relevantní charakteristikou descartesovského Boha je charakteristika, jež je sice naznačena již ve *Třetí meditaci*, avšak vyslovena až v následné diskusi, totiž *příčina sebe sama, causa sui*. – Ve *Třetí meditaci* doplňuje Descartes svůj důkaz Boha „z ideje“ ještě důkazem, v němž vychází z existence sebe sama jako myslící věci mající v sobě ideu Boha.

---

credimus, ita etiam jam ex eâdem, licet multo minus perfectâ, maximam, cujus in hac vitâ capaces simus, uoluptatem percipi posse experimur.“ *Meditationes*, m. III, AT, VII, 52.

Descartes se ptá se po svém „odkud“ (po původu sebe sama jako *existujícího*) a uvědomuje si, že nemůže být *od sebe* (*a se*), tj. že nemůže být svou vlastní příčinou. Výsledkem jeho úvah o vlastním původu je v posledku důkaz existence Boha právě jako jsoucna, jež *je od sebe*.<sup>134</sup> V *Prvních námitkách k Meditacím* se nizozemský theolog Caterus pozastavuje nad možností pozitivního výkladu termínu *od sebe* (*a se*)<sup>135</sup> – a ve své *Odpovědi* charakterizuje Descartes právě Boha jako jsoucno, jež *je pozitivně od sebe*, tj. jež *je příčinou sebe sama*: „Světlo přirozenosti [...] zajisté učí, že neexistuje žádná věc, u níž se nelze ptát, proč existuje, čili pátrat po její účinné příčině nebo – nemá-li ji – ptát se, proč ji nepotřebuje. Kdybych se tudíž domníval, že žádná věc nemůže být vzhledem k sobě tím, čím je účinná příčina vzhledem k účinku, vůbec bych z toho nemohl učinit závěr, že některá příčina je první, abych přitom naopak znovu nepátral po příčině této příčiny, již se říká „první“, a tak bych nikdy nedospěl k příčině ze všech první. Ale zcela připouštím, že může být něco, v čem je tak veliká a nevyčerpatelná potence, že to nikdy nepotřebovalo k existenci žádné cizí pomoci, ani ji nepotřebuje nyní k uchovávaní, a je tudíž jaksi příčinou sebe sama. A chápu, že Bůh je takový.“<sup>136</sup> Skrze svou nevyčerpatelnou potenci je tedy descartesovský Bůh příčinou sebe sama: je čistým a absolutním kauzačním sebevztahem (či kauzačně-kogitačním sebevztahem = *já* poskytujícím sobě samému bytí), produktivní *jednotou* sebe sama jako zapříčiňujícího se sebou samým jako zapříčiňovaným. – V pozdějších úpravách *Odpovědi autora na První námitky* a v *Odpovědi na Čtvrté námitky* jinak velmi vlídně nakloněného Antoina Arnaulda<sup>137</sup> sice Descartes tento svůj text interpretuje – a fakticky tuto představu nahrazuje – myšlenkou Božího bytí *a se* jako důsledku dokonalosti Boží esence,<sup>138</sup> avšak důvodem této

<sup>134</sup> „...perspicuum est tantumdem ad minimum esse debere in causâ quantum est in effectû ; idcirco, cûm sim res cogitans, ideamque quandam Dei in me habens, qualiscumque tandem mei causa assignetur, illam etiam esse rem cogitantem, & omnium perfectionum, quas Dei tribuo, ideam habere fatendum est. Potestque de illâ rursus quaeri, qin sit a se, vel ab aliâ. Nam si a se, patet ex dictis illam ipsam Deum esse...“ *Meditationes*, m. III, AT, VII, 49.

<sup>135</sup> *Primae objectiones*, AT, VII, 95.

<sup>136</sup> „Dictat [...] profecto lumen naturae nullam rem existere, de quâ non liceat petere cur existat, sive in ejus causam efficientem inquirere, aut, si non habet, cur illâ non indigeat, postulare ; adeo ut, si putarem nullam rem idem quodammodo esse posse erga seipsam, quod est causa efficiens erga effectum, tantum abest ut inde concluderem aliquam esse causam primam, quin e contrâ ejus [/] ipsius, quae vocaretur prima, causam rursus inquirerem, & ita nunquam ad ullam omnium primam devenirem. Sed plane admitto aliquid esse posse, in quo sit tanta & tam inexhausta potentia, ut nullius unquam ope eguerit ut existeret, neque adeo sit suâ causa ; Deumque talem esse intelligo.“ *Responsio auctoris ad Primas objectiones*, AT, VII, 108-109 (dále *Primae responsiones*).

<sup>137</sup> *Objectiones quartae*, AT, VII, 207-214.

<sup>138</sup> „Ubi tamen est notandum, non intelligo conservationem quae fiat per positivum ullum causae efficientis influxum, sed tantum quod Dei essentia sit talis, ut non possit non semper existere.“ *Primae responsiones*, AT, VII, 109. „...quod Deus sit a se *positive & tanquam a causâ* ; ubi tantum intellexi rationem, propter quam Deus non indiget ullâ causâ efficiente ut existat, fundatum esse in re positivâ, nempe in ipsâmet Dei immen[si]tate, quâ nihil magis positivum esse potest. Ille vero probat Deum a se non produci, nec conservari, per positivum aliquem causae efficientis influxum ; quod plane etiam affirmo.“ *Responsio ad*

(re)interpretace zřejmě není změna náhledu či zpřesnění výrazu, nýbrž přizpůsobení se hledisku oponentů v diskusi, v níž jde především o podání důkazu naplnění *vůdčí* úlohy *Meditací*, již je založení či zdůvodnění pravdy *nového člověka* (= subsistujícího rozumu) a jím zpřístupněného *nového světa* (= matematoidní extenze).<sup>139</sup>

Druhou charakteristikou descartesovského Boha je *stvořitel věčných pravd*. Tato koncepce Boha se poprvé objevuje již v Descartesově dopise Marinu Mersennovi z 15. dubna 1630, kde autor tvrdí: „...*matematické pravdy, jež nazýváte věčnými, byly stanoveny Bohem a zcela na něm závisejí jako ostatní stvoření*.“<sup>140</sup> Excelentní příklad stvořené matematické pravdy poskytuje Descartes v dopise témuž adresátovi z 27. května: jako stvořenou pravdu zde prezentuje shodu všech poloměrů kruhu – Bůh podle něj *mohl* stvořit *kruh* i tak, aby jeho

---

*Quartas objectiones*, AT, VII, 231-232 (dále *Quartae responsiones*). – I tento posun však může být přinejmenším oslaben poukazem na identifikaci dvou dalších charakteristik Boha z *Prvních odpovědí*: „...quia cogitare non possumus ejus [*scl. entis summe potentis*] existentiam esse possibilem, quin simul etiam, ad immensam ejus potentem attendentes, agnoscamus illud propriâ suâ vi posse existere, atque ab aeterno extitisse; est enim lumine naturali notissimum, id, quod propriâ suâ vi potest existere, semper existere. Atque ita intelligimus existentiam necessariam in ideâ entis summe potentis continere, non per figmentum intellectus, sed quia pertinet ad veram & immutabilem naturam talis entis, ut existat...“. *Primae responsiones*, AT, VII, 119. Podle Descartesa tedy Bůh existuje *propriâ suâ vi* – a tato *vlastní síla Boha* není přitom nic jiného než jeho *pravdivá a neměnná přirozenost*. Díky této identifikaci lze pak tlumočit reakci na Arnauldovy námitky tak, že esence, o níž Descartes hovoří, může být chápána právě jako Boží *síla*.

<sup>139</sup> Ve svém stanovení povahy Boha jako *causa sui* (či přesněji *sui causa*) se Descartes dostává do rozporu s tradičním scholastickým odmítáním či alespoň nepřijímáním této charakteristiky. Myšlenku *příčiny sebe sama* odmítá již myslitel stojící na počátku scholastického hnutí, Anselm z Canterbury: „Quomodo summa natura per se esse dicenda est? Quidquid enim per aliquid est, aut per efficiens, aut per materiam, aut per instrumentum esse videtur. Quod autem aliquo ex his modis est, per aliud est, et proinde minus eo per quod habet ut sit; summa vero natura nec per aliud est, nec minor aut posterior seipsa, aut aliqua re. Ergo summa natura nec a se nec ab alio fieri potest; nec ipsa sibi aut aliquid aliud materia fuit, unde fieret...“. A. CANTUARIENSIS, *Monologion*, cap. VI. Stejně ji odmítá i přední myslitel vrcholné scholastiky: „...nec est possibile, quod aliquis sit causa efficiens sui ipsius, quia sic esset prius seipso, quod est impossibile.“ Th. DE AQUINO, *Summa theologiae*, I<sup>a</sup> q. 2 a. 3 co. A konečně ji nepřijímá ani nejvýznamnější myslitel druhé scholastiky a Descartesův „učitel“, Francisco Suárez: „...Deum, qui est sine principio et sine causa...“. F. SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicae*, disp. I., sec. 1, 27. K odmítavému vztahu těchto i dalších scholastických myslitelů (mj. Jana Dunse Scota či Viléma Occama) k případnému pojmání Boha jako příčiny sebe sama v souvislosti s Descartesovým pojmem Boha srv. zvl. J.-L. MARION, *Questions cartésiennes II. Sur l'ego et sur Dieu*, PUF, Paris 2002, s. 145-154 (dále *Questions II*). – Svým stanovením Boží sebekauzace se však Descartes naopak sblíží s některými novějšími mysliteli, kteří alespoň navenek navazují na antický novoplatonismus (mj. Marsilio Ficino a Guillaume Gibieuf). S těmito moderními novoplatoniky Descartesa spojuje vysoké hodnocení Boží produktivity a do jisté míry i myšlenka přecházení této produktivity na člověka, jakkoli se od nich zároveň liší především díky své „umrtvující“ objektivaci veškeré mimolidské přírody (descartesovskému přenesení Boží tvořivosti na člověka a korelativnímu umrtvení přírody jako podmínce tvořivé transcendence člověka se věnuje další výklad). K diskusi této problematiky srv. zvl. Th. GONTIER, *Descartes et la causa sui. Autoproduction divine, autodétermination humaine*, zvl. ch. II, „*Causa sui et libre création des vérités éternelles*“, Vrin, Paris 2005, s. 33-49 (dále *D.C.S.*). (Tematizace vztahů Descartesova konceptu *causa sui* k vlastnímu Plótinovu učení či ke koncepcím dalších antických novoplatoniků přesahuje ambice předkládané práce; z její perspektivy je však v této souvislosti nutné akcentovat motiv produktivity ve významu *účinného* zapříčiňování, charakterizující Descartesův koncept Boha a poukázat na potřebu komparace právě *tohoto* rysu Descartesova myšlení s původním novoplatonismem; obdobné hledisko by se mělo uplatňovat i při srovnávání descartesovské pozice s moderním novoplatonismem a v posledku i moderního novoplatonismu s antickým.)

<sup>140</sup> „...les vérités mathématiques, lesquelles vous nommez éternelles, ont été établies de Dieu et en dépendent entièrement, aussi bien que tout le reste des créatures.“ *A Mersenne*, 15 avril 1630, AT, I, 145.



poloměry byly různě dlouhé.<sup>141</sup> Vedle matematických pravd zmiňuje Descartes již v prvním dopise pravdy logické / metafyzické<sup>142</sup> a v dalších textech k nim připojuje i pravdy etické (coby rovněž svého druhu metafyzické)<sup>143</sup> a fyzikální.<sup>144</sup> – Descartesovský Bůh je tedy nejen stvořitelem / příčinou světa (všeho existujícího), nýbrž i stvořitelem esencí světa, a to i elementárních.<sup>145</sup> Jako takovýto stvořitel „pravd“ (elementární esenciality) je naprostým suverénem – ve své aktivitě není podroben jakémukoli nátlaku logické, matematické či etické nutnosti.<sup>146</sup> Tvoří svobodně, a to svobodně v absolutním smyslu, neboť nemusí volit mezi možnostmi – tvoří je přece sám a nepodléhá přitom ani *principu sporu*: „sféra“ jeho rozhodování – a tedy on sám – je „sférou“ *absolutní* possibility.<sup>147</sup> Jeho volba předchází diferenciaci na racionalitu, vůli a činnost. Descartesovský Bůh je tak ve své pravdě *původní*

<sup>141</sup> „...il a été aussi libre de faire qu'il ne fût pas vrai que les lignes tirées du centre à la circonférence fussent égales, comme de ne pas créer le Monde.“ *A Mersenne*, 27 mai 1630, AT, I, 153 (srv. *A Mesland*, 2 mai 1644, AT, IV, 115). Srv.: „Descartes evidently thinks that God could have omitted creating the essence “circularity” entirely. In that case there would be no eternal truths about circles: every proposition about a circle would have now enjoyed by the proposition that the diameter of the circle on a certain blackboard is one foot. Descartes also evidently thinks that God, while creating the essence “circularity”, could have made [/] it different from what we conserve it to be. In that case there would be eternal truths about circles, but they would digger from – and perhaps be negations of – the propositions that are necessarily true of circularity as we now understand it.“ H. FRANKFURT, *Descartes on the Creation of the Eternal Truths*, The Philosophical Review, Vol. 86, No. 1, 1977, s. 36-57, cit. m. s. 42-43.

<sup>142</sup> „...nous pouvons bien assure que Dieu peut faire tout ce que nous pouvons comprendre, mais non pas qu'il ne peut faire ce que nous ne pouvons pas comprendre ; car ce serait témérité de penser que notre imagination a autant d'étendue que sa puissance.“ *A Mersenne*, 15 avril 1630, AT, I, 146. (Srv. poznámku Ferdinanda Alquié: „Dieu aurait donc pu faire ce que nous paraît logiquement impossible. Notre raison ne borne pas son pouvoir. Ce qui revient à dire, une fois encore, qu'il est incompréhensible, et que vérités compréhensibles sont créés par lui.“ F. ALQUIÉ, *D.O.P.*, t. I, s. 261, pozn. 2.) Konkrétně např.: „Ces vérités qu'on nomme éternelles, comme que *totum est majus sua parte*, etc. ne seraient point vérités, si Dieu ne l'avait ainsi établi.“ *A Mersenne*, 17 mai 1638, AT, II, 38.

<sup>143</sup> „Attendenti ad Dei immensitatem manifestum est nihil omnino esse posse, quod ab ipso non pendeat : non modò nihil subsistens, sed etiam nullum ordinem, nullam legem, nullamque rationem veri & boni ; alioqui enim, ut paulo ante dicebatur, non fuisset plane indifferens ad ea creanda quae creavit. Nam si quae ratio boni ejus praeordinationem antecessisset, illa ipsum determinasset ad id quod optimum est faciendum ; sed contrà, quia se determinavit ad ea [/] quae jam sunt facienda, idcirco, ut habetur in Genesi, *sunt valde bona*, hoc est ratio eorum bonitatis, aliaeve, tam Mathematicae quàm Metaphysicae, veritates a Deo dependent...“ *Responsio ad Sextas objectiones*, AT, VII, 435-436.

<sup>144</sup> Nepřímoto to vyslovuje Descartes v dopise Henrymu Morovi: jedná se zde o povahu (esenci, „věčnou pravdu“) prostoru (= materie, věci rozlehlé) jako vylučující prázdnotu (v kontextu descartesovského rozumní jsoucnu je přitom tato *fyzikální* věčná pravda zároveň pravdou logickou / metafyzickou – srv. zvl. výklady Boží pravdivosti v § 14). *A Morus*, 2-3-5 février 1649, AT, V, 273-274.

<sup>145</sup> K úplnému přehledu Descartesových tematizací problematiky stvoření věčných pravd srv. tabulku „Occurrences de la thèse de la création des vérités éternelles“ in: J.-L. MARION, *T.B.D.*, s. 270-271.

<sup>146</sup> „C'est, en effet parler de Dieu comme d'un Jupiter ou Saturne, et l'assujettir au Styx et aux Destinées, que de dire que ses vérités sont indépendentes de lui.“ *A Mersenne*, 15 avril 1630, AT, I, 145. Z tohoto důvodu obviňují někteří myslitelé Descartesa z *voluntaristického* pojmání Boha, zvláště důrazně Leibniz: „Où sera donc sa justice et la sagesse, s'il ne reste qu'un certain pouvoir despotique, si la volonté tient lieu de raison, et si selon la définition des tyrans, ce qui plaît au plus puissant est juste par là même ?“ G. W. LEIBNIZ, *Discours de Métaphysique*, § 2. K posouzení motivace a oprávněnosti této kritiky srv. bezprostředně navazující výklad původní vnitřní jednoty – a potud simplicity analogické simplicity vůle – descartesovského Boha.

<sup>147</sup> „Эту сферу, в которой Абсолют пребывает в себе и его “внутренняя” свобода абсолютна, можно описать как сферу абсолютного посибилизма.“ М. ГАРНИЦЕВ, *Проблема абсолютной свободы у Декарта*, Λογος, n. 8, 1996.

činnou jednotou toho, co navenek – pro konečné rozumové jsoucno – vystupuje jako *rozum*, *vůle* a *tvořivá moc* nekonečné bytosti.<sup>148</sup> – Pro Descartesa samého je pak tento *správný* pojem Boha nejen nápravou hrubě naivních antropomorfních představ, nýbrž i sofistikovaneho antropomorfismu myslitelů novější scholastiky (Suárez, Eustach od sv. Pavla...) i moderních theologizujících přírodovědců (Kepler, Galilei...)<sup>149</sup> Je nápravou zevně či zastřeně naivních závěrů *špatně sestavující představivosti*, jež jsou ve své povaze stejné jako ty, které zabraňují správnému porozumění konečnému jsoucnu, a navíc jsou již explicitně blasfemické.<sup>150</sup>

Otázkou je, jak spolu koncepty Boha jako *příčiny sebe sama* a jako *stvořitele věčných pravd* případně souvisí. Jestliže by se za závaznou považovala interpretace *příčiny sebe sama* jako „jsoucí skrze dokonalost vlastní esence“, stály by tyto koncepty vedle sebe či dokonce

<sup>148</sup> Srv. (a) „...en Dieu ce n'est qu'un de vouloir et de connaître ; de sorte que *ex hoc ipso quod aliquid velit, ideo cognosci, & ideo tantum talis res est vera*.“; (b) „...unicitas, simplicitas, sive inseparabilitas eorum omnium quae in Deo sunt, una est ex praecipuis perfectionibus quae in eo esse intelligo.“; (c) „...in Deo intelligimus absolutam immensitatem, simplicitatem, unitatem omnia alia attributa complectentem, quae nullum plane exemplum habet...“; (d) „...il n'y a en lui [*scl. en Dieu*] qu'une seule action, toute simple et toute pure [...]; en Dieu *videre et velle* ne sont qu'une même chose.“ (a) *A Mersenne*, 6 mai 1630, AT, I, 153; (b) *Meditationes*, m. III, AT, VII, 50; (c) *Responsio ad Secundas objectiones*, tamt., 137; (d) *A Mesland*, 2 mai 1644, AT, IV, 119. Descartesovského Boha v jeho produktivní simplicitě výstižně charakterizuje Laurence Devillairs jako „l'unicité d'un pur *fiat*“. L. DEVILLAIRS, *Descartes, Leibniz, Les vérités éternelles*, PUF, Paris 1998, s. 90. – V této jednotě lze pak akcentovat ohled kontingence, založený v absolutní svobodě volní stránky Boha, i ohled stability (stálosti rozhodnutí = věčnosti pravd), založený v perfekci rozumové stránky Boha. Srv. např.: „The immutability of God's will follows, for Descartes, from the unity of his will and understanding. If an act of willing (say, to create the eternal truths) is simultaneously an act of understanding (of these same truths), then a changer of his will would entail a changer of his understanding. But any changer in the divine understanding would entail some imperfection in God: his understanding would at some time be mistaken on or incomplete. Such imperfection is incompatible with God's perfect nature. Consequently, it is not possible to assert without contradiction that God's will can changer. The immutability of God's understanding and the unity of his will and intellect jointly entail the immutability of his will. This divine immutability provides justification, according to Descartes, for the necessity of the eternal truths which, nevertheless, he created freely.“ M. J. OSLER, *Eternal Truths and the Laws of Nature: The Theological Foundations of Descartes' Philosophy of Nature*, Journal of the History of Ideas, Vol. 46, No. 3., 1985, s. 349-362, cit. m. s. 353.

<sup>149</sup> Srv. zvl. výklad této problematiky podaný v Marionově *Theologie blanche*: (a) Autor zde nejprve sleduje prosazování myšlenky stvoření věčných pravd jako pro samotného Descartesa jediného konsekventního výrazu odmítnutí koncepcí nezávislosti věčných pravd na Bohu – „Pour les vérités éternelles, je dis derechef que *sunt tantum verae aut possibiles, quia Deus illas veras aut possibiles cognosci, non autem contra veras a Deo cognosci quasi independenter ab illo sint verae*.“ *A Mersenne*, 6 mai 1630, AT, I, 149 –, jež jsou charakteristické pro myslitele novější scholastiky (oddíl „L'achèvement théologique de l'analogie et la critique cartésienne de l'univocité de l'ens“). (b) V bezprostředním navázání se Marion touto myšlenkou zabývá i jako vyrovnáváním se s obdobnými koncepcemi „Boha matematika“ moderních přírodovědců (oddíl „Le « Dieu mathématicien » et la critique cartésienne de l'univocité de la science“). Podle Marionova výkladu tak sice Descartes sdílí s mysliteli, vůči nimž se vymezuje, ztrátu schopnosti přiměřeně se vztahovat k Bohu skrze správně pochopenou a vypracovanou analogii (vlastní starším křesťanským myslitelům), ale na rozdíl od nich nepodléhá svodu podřizovat jej „totalizujícímu“ režimu univocity. J.-L. MARION, *T.B.D.*, (a) s. 27-159, (b) s. 161-227. – Z perspektivy předkládané práce je však rovněž žádoucí vyzdvihnout Descartesovu nepřímou kritiku explicitně či implicitně „univocitních“ koncepcí moderních theologů a přírodovědců (= akcentování Boží svobody) jako kritiku nedostatečné rozumovosti jejich theologií, manifestující se sofistikováním antropomorfismem příslušných představ o Bohu. V diskursu interpretační koncepce onto-theo-logie poznání lze pak mluvit o myšlence stvoření věčných pravd Bohem jako o důsledku snahy o opravdovou *principialitu* lidského ducha coby *arché* jsoucna v jeho poznanosti, mající se manifestovat opravdovou, absolutní = nekonečnou *principialitou* jím stanovené / odkryté *arché* jsoucna v jeho bytí.

<sup>150</sup> K nesprávné orientovanosti lidského ducha jako urážce Boha deformací jeho obrazu srv. § 13.

proti sobě a vyžadovaly by zprostředkování. Jinak je tomu však s původní podobou myšlenky Boha jako *causa sui*, tj. s *čistou produkcí sebe sama*. Je-li totiž Bůh čistou, nekonečnou sebeprodukcí, pak je nejen produkcí vlastní existence, nýbrž i *esence* (= vlastní věčné pravdy). – Spojí-li se tedy původní podoba myšlenky *causa sui* s myšlenkou tvoření věčných pravd, vystoupí descartesovský Bůh jako primárně činný sebevztah mající charakter absolutní produkce vlastního „že“ i „co“ (= *causa sui*), jenž v této své aktivní jednotě se sebou produkuje v nekonečnosti své „moci“ (= „rozumu“ = „vůle“) nejen „že“, nýbrž i „co“ – a to i elementární – všeho konečného jsoucna (= stvořitel věčných pravd).<sup>151</sup> Pojem *causa sui* tak sice může být do značné míry právem – akcentuje-li se perspektiva onto-theo-logie poznání – charakterizován i jako výraz „triumfu“ aplikace principu kauzality na samotného Boha,<sup>152</sup> ale

<sup>151</sup> K promyšlení srv. dále výklady, které k povaze vnitřní jednoty charakteristik *příčina sebe sama* (ve významu *moc* či *síla* produkující vlastní esenci i existenci) a *stvořitel věčných pravd* (= stvořitel elementární esenciality jsoucna) podává v již zmiňované práci *Descartes a causa sui* Thierry Gontier, a to především v první části, (a) „*Causa sui* et onto-théo-logie“. Autor zde zdůrazňuje blízkost takto interpretovaného konceptu descartesovského Boha s pojetí Boha u křesťanských novoplatoniků i s chápáním původního novoplatónského *jedna (to hen)*, především u samotného Plótína, a odkazuje tak k případným inspiračním vlivům na Descartesa (zvláště k Ficinovým latinským překladům Plótínových *Ennead*), aniž přitom usiluje o to, aby jej samotného interpretoval jako *sui generis* moderního novoplatonika. – Srv. autorovo shrnutí v následujícím výkladu: (b) „...les deux affirmations, de la libre création des vérités éternelles et de l'autoproduction de Dieu, ne se contredisent nullement [...]. La liberté divine implique donc à la fois la disposition des essences intelligibles et la capacité à se produire soi-même dans l'existence. Ce deux affirmations sont gouvernées [...] par une autre plus fondamentale : celle de la puissance une et infinie d'un Principe qui se situe au-delà des essences come des existences.“ Th. GONTIER, *D.C.S.*, (a) s. 15-120; (b) s. 125.

<sup>152</sup> Nejvlivnější interpretaci descartesovského Boha coby příčiny sebe sama jako primárně podřízeného principu kauzality poskytuje Jean-Luc Marion. (a) Tento výklad se nachází již v *Theologie blanche* (1980), kde je jako podřízení Boha principu účinné příčinnosti interpretováno Descartesovo pojmání Boha ve významu příčiny sebe sama *analogické* s účinnou příčinou (Marion se přitom opírá o *Quartaes responsiones*, AT, VII, 240): „L'analogie, en effet, fonctionne ici à l'envers de l'analogie théologique. Au lieu de penser la causalité efficiente à partir de Dieu, elle pense Dieu à partir de la causalité efficiente...“ (b) V *Prisme métaphysique* (1986) je Descartesovo chápání Boha jako podřízeného principu kauzality (a potud racionalitě zdůvodňujícího konečného rozumu) rozsáhle konfrontováno s jeho rozuměním Bohu jako nekonečnému (a potud nepojatelnému, neuchopitelnému rozumem) a v jeho přístupu k Bohu je tak shledávána „trhlina“ mezi afirmací Boží jinosti (*ens infinitum*) a podřizováním Boha požadavkům sebezajišťujícího lidského rozumu (*causa sui*). (c) Ve studiích *La causa sui* a *Création des vérités éternelles* (společně v *Questions II* 1996, v prvních verzích však 1994, 1985) je kladen důraz na podřízení Boha řádu rozumu, a tedy na postupné „umrtvování“ myšlenky Boha, v úplnosti realizované bezprostředně po Descartesovi mysliteli jako Spinoza, Malebranche či Leibniz. (d) Descartesovská *causa sui* je tak pro Mariona plně začlenitelná do dějin „smrti Boha“, ohlášené Nietzsche (F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, Werke in drei Bänden, Hanser, München 1954, Bd. 2, s. 127) a interpretované Heideggerem jako důsledek prosazování se onto-theo-logické povahy metafyziky ((α) zvl. důrazně v *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*; se zřetelem na *causa sui* srv.: (β) „...die ursachen als die Causa sui. So lautet der sachgerechte Name für den Gott in der Philosophie. Zu diesem Gott kann der Mensch weder beten, noch kann er ihm opfern. Vor der Causa sui kann der Mensch weder Scheu ins Knie fallen, noch kann er vor diesem Gott musizieren und tanzen.“ M. HEIDEGGER, *I.D.*, (α) s. 31-67, (β) s. 64). J.-L. MARION, (a) *T.B.D.*, s. 429; (b) *P.M.D.*, zvl. s. 217-292; (c) „La causa sui. Responsiones I et IV“ a „Création des vérités éternelles. Principe de raison. Malebranche, Spinoza, Leibniz“ in: *Questions II*, s. 143-182 a 183-219; srv. i mírně odlišné původní verze textů: *Entre analogie et principe raison : la causa sui*, in Descartes. Objecter et répondre, PUF, Paris 1994, s. 305-334 a *De la création des vérités éternelles au principe de la raison : remarques sur l'anticartésianisme de Spinoza, Malebranche, Leibniz*, XVII<sup>e</sup> siècle, n. 147, Paris 1985, s. 143-164; (d) s různými akcenty např. již in *L'idol et la distance*, Grasset, Paris 1977, s. 33-35 (dále *I.D.*); či *Dieu sans l'être*, PUF, Paris 1991, s. 57. – V polemice s Marionem klade Gontier – do značné míry právem – důraz na Descartesovo chápání výsostné, vyvýšené povahy Boha *právě jako příčiny sebe sama* (tento ohled descartesovského konceptu *causa*

především v něm musí být – stejně jako v pojmu *stvořitel věčných pravd* a v jednotě s tím – uznán výraz potřeby zdůraznit Boží jinost, jeho transcendenci vůči všemu konečnému jsoucnu.

Descartesovo stanovení povahy Boha jako *příčiny sebe sama a stvořitele věčných pravd*, však patrně není jen výpovědí o Bohu a jeho výsostné pozici vůči *veškerému* konečnému jsoucnu, nýbrž je i nepřímou výpovědí o člověku a *jeho vlastní* vyvýšenosti v celku jsoucnu. – Descartesův koncept Boha totiž může být tematizován i v souvislosti s jeho novým konceptem člověka: Descartesovský Bůh je nekonečným kauzačním (či kauzačně-kogitačním) sebevztahem, jenž v této své původní sebeprodukci *produkuje* i veškeré „co“ a „že“ konečného jsoucnu. Descartesovský člověk jako duch (= subsistující rozum) je konečným kogitačním sebevztahem, jenž jako řádně orientovaný sebou samým *poznává* sebe sama, Boha v jeho původní produkující jednotě a spolu s tím i „že“ a „co“ konečného jsoucnu, a na základě tohoto poznání i jedná. Descartesovský Bůh i descartesovský člověk jsou tak jsoucný v *silném smyslu*: jsou činně jednotní se sebou a skrze tuto svou činnou jednotu se vztahují k ostatním jsoucňům. Rozdíly spočívají (jen) v tom, že Boží jednota se sebou je nekonečná – je jednotou sebetvorby – a Boží svoboda absolutní, kdežto lidská jednota a svoboda je konečná – je stvořená a omezená celkem všeho stvořeného „co“ i „že“ – a i v této své konečnosti je jako bytí *opravdu ze sebe* (jako *dobrá mysl*) riskantní, nejistá.<sup>153</sup> – Zcela jinak je tomu se zvířaty, rostlinami i neživou přírodou: vše je ve své pravdě pouhá *res extensa*, jsoucí po způsobu *partes extra partes*, dělitelná *in indefinitum*, nemající vlastní aktivitu. Mimolidské konečné jsoucnu postrádá pravou *jednotu* „i“ pravou *aktivitu* – vůči *Bohu i člověku* je ontologicky deficientní. – Naprosto oprávněně lze tedy vyzdvihovat descartesovského Boha v jeho naprosté jinosti vůči všemu konečnému jsoucnu (vůči *res cogitans* i *res extensa*), avšak stejně tak oprávněně lze akcentovat hlubokou vnitřní shodu

*sui* však sám Marion úplně neodmítá; srv. např.: „La pensée de [/] Descartes, qui pense le premier Dieu comme *causa sui* à partir de son exubérance de puissance...” J.-L. MARION, *I.D.*, s. 33-34) a z něj pak vyvozuje nesprávnost využití onto-theo-logické interpretační perspektivy na Descartesův koncept, v posledku s intencí zproblematizovat onto-theo-logickou perspektivu jako takovou. Th. GONTIER, *D.C.S.*, zvl. s. 22-31. – Ve své argumentaci však Gontier nereflektovaně přejímá Marionův příliš úzký koncept onto-theo-logie (zjednodušeně vyjádřeno: především *logizace* tážání po Bohu jako arché jsoucnu v ceku) a nevyrovnává se tak s nabízejícím se výkladem *Descartesova* konceptu *causa sui* (v jeho korelaci s konceptem *cogitatio sui*) jako jednoho z prvních (jistěže naivních, nereflektovaných) kroků v „onto-theo-logickém“ překonávání „metafyzické“ difference mezi *esencí* a *existencí* (difference, jež je předpokladem samotné onto-theo-logie), tj. v procesu završeném až Hegelovým filosofickým systémem. Srv. např. L. BENYOVSZKY, *P.B.*, § 3. „Pozastavení samostatné otázky po bytí“, s. 29-36.

<sup>153</sup> K promyšlení srv. např. Gontierovy výklady vztahu lidské a boží vůle „a“ svobody v *Descartes a causa sui*, zvl. v 7. („Liberté d'indifférence, liberté d'obédience“) a 8. kap. („Holisme de la puissance et initiative humaine“). Th. GONTIER, *D.C.S.*, s. 123-138, 139-153.

descartesovského Boha (*causa sui*) s descartesovským člověkem (*res cogitans = cogitatio sui*) a jejich *společnou* vyvýšenost nad mimolidskou přírodu.<sup>154</sup>

Bůh, k němuž se meditující / Descartes vztahuje na konci třetího dne a o jež v jeho svébytnosti přitom svému publiku zamlčuje, je tedy zvláštním Bohem. Na jedné straně je správně jsoucím člověku (= meditujícímu metodikovi) zcela k dispozici (již pouhá jeho idea stačí k tomu, aby byl podán důkaz jeho existence; ve své dokonalosti není schopný klamu...), na druhé straně vystupuje jako zcela jiný, transcendentní vůči všemu konečnému jsoucnu, včetně člověka (uděluje sobě samému vlastní bytí, své „že“ i „co“; je svobodným stvořitelem nejen světa, nýbrž i matematických, metafyzických, etických pravd...). – Tento Bůh tak není banálně „jen k dispozici“ správně postupujícímu metodikovi, ani není banálně „jen výsostným Bohem“ – nedostupným a v posledku nepochopitelným –, jež člověk má a může obdivovat a velebit: descartesovský Bůh „dokáže“ *obé*.<sup>155</sup> O tom, co je jeho poslední pravdou, však snad uvažovat lze: odpověď napovídá již naznačená shoda ontologické skladby Boha a člověka a patrně ještě jednoznačněji diskrétní situovanost „výsostného Boha“ v metodikově / Descartesově *proté*-filosofickém postupu.

### § 13 Člověk jako idea Boha

Na základě výzkumů druhého dne již meditující chápe sebe sama – i když zatím jen deficientně, totiž *precizně* vzato – jako konečný *subsistující rozum*: jako primárně myšlení sebe sama (*cogitatio sui*), činný, kogitační sebevztah. Na základě prezentovaných i naznačených výzkumů třetího dne zná tento meditující Boha jako primárně absolutní,

<sup>154</sup> Jako vnější výraz těchto dvou křížících se trhlin v Descartesovu rozumní věcnosti / substancialitě lze interpretovat i nejasnosti v jeho výkladech substance v *Principech filosofie*. Descartes zde nejprve ostře odliší Boha jako nekonečnou substanci od ostatních substancí, konečných: (a) „Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quàm rem quae ita existit, ut nullâ aliâ re indigeat ad existendum. Et quidem substantia quae nullâ planè re indigeat, unica tantùm potest intelligi, nempe Deus. Alias verò omnes, non nisi ope concursus Dei existere posse percipimus. Atque ideò nomen substantiae non convenit Deo & illis *univocè*, ut dici solet in Scholis, hoc est, nulla ejus nominis significatio potest distinctè intelligi, quae Deo & creaturis sit communis.“ – A poté se věnuje povaze obou konečných substancí: „Possunt autem substantia corporea & mens, sive [/] substantia cogitans creata, sub hoc communi conceptu intelligi, quòd sint res, quae solo Dei concursu egent ad existendum. Verumtamen non potest substantia primùm animadverti ex hoc solo, quòd sit res existens, quia hoc solum per se nos non afficit; sed faciliè ipsam agnoscimus ex quolibet ejus attributo, per communem illam notionem, quòd nihili nulla sint attributa, nullaeve proprietates aut qualitates. Ex hoc enim quòd aliquod attributum adesse percipiamus, concludimus aliquam rem existentem, sive substantiam, cui illud tribui possit, necessariò etiam adesse.“ *Principia*, p. I, §§ LI a LII, AT, VIII, 24 a 24-25. – Společná povaha konečných substancí je zde tedy vymezena jen jako to, k čemu odkazují jejich *zcela odlišné* atributy jako ke svému „nositeli“; je vymezena relačně, „respektivně“, nikoli „absolutně“ (§ 5).

<sup>155</sup> Marionova interpretace Descartesova pojetí Boha jako na jedné straně akcentovaného ve své jinosti a vyvýšenosti nad veškeré stvoření a na druhé straně jako podřízeného požadavkům rozumu sebezajišťujícího člověka je tedy plně oprávněná. Otázkou však je, zda a popřípadě jak lze tuto podvojnost převádět na distinkci *ens infinitum / causa sui* (§ 13). *P.M.D.*, s. 217-292.

nekonečný kauzační sebevztah (*causa sui*). Zdůrazňuje přitom naprostou vyvýšenost Boha nad sebou, ale zároveň si je vědom i hluboké vnitřní shody sebe a Boha. – Ve své zprávě o třetím dni meditací však Descartes říká o Bohu „a“ člověku ještě něco dalšího, nanejvýš významného. Vypovídá v ní totiž rovněž o tom, jak je původně Bůh pro člověka / jak je původně člověk s Bohem. Touto svou výpovědí jednak přesněji stanovuje poměr člověka coby stvořeného jsoucnu k Bohu coby svému stvořiteli; jednak umožňuje hlouběji nahlédnout do bytné skladby člověka jako konečného subsistujícího vztahu k sobě samému (do bytné skladby lidského *já*.).

Východiskem k přesnějšímu stanovení povahy vztahu člověka a Boha je zodpovězení otázky po původu ideje Boha. Tato idea nepřichází podle meditujícího / Descartesa ze smyslu ani není získána podobně jako ideje *smyslově vnímatelných věcí*, totiž tak, že by se náhle naskytla. A není ani stvořená, *vybájená*, neboť meditující není vůči ní svobodný – nemůže z ní *vůbec nic ubrat ani k ní přidat*. Idea Boha je podle Descartesa *vrozená*. Je do člověka *vtištěna jako umělcova značka jeho dílu* a jako tato značka přitom není nic odlišného od samotného člověka. Je „vtiskem“ jímž je člověk *učiněn k obrazu Boha*.<sup>156</sup> – Descartesovský člověk – ve vlastním výkladu dosud jen samo meditující rozumové *já* – je tedy předně vytvořen *k Božímu obrazu* čili viděno od ideálního výsledku či od vnitřní možnosti: *je Božím obrazem (imago Dei)*. V této myšlence je přitom Descartes ve shodě nejen s *Písmem*, nýbrž i se scholastickou tradicí: stejně jako pro předního myslitele scholastiky, Tomáše Akvinského, je i pro něj člověk *obrazem Boha svou rozumovostí*.<sup>157</sup> Jde však do značné míry jen o vnější shodu. Jinost Descartesova pojetí člověka jako *Božího obrazu* je dána jiností jeho konceptu rozumu a k výrazu dospívá především v rozdílném pojmání *aktualizace* lidského bytí Božím obrazem: *podle sv. Tomáše* totiž člověk aktualizuje toto své bytí tím, že napodobuje Boha *jako poznávajícího a milujícího sebe* – a to tak, že *poznává a miluje* nikoli sebe, nýbrž právě *Boha*,<sup>158</sup> kdežto *pro* Descartesa aktualizuje své bytí Božím obrazem právě tím, že napodobuje

<sup>156</sup> *Meditace*, s. 49. – „Superest tantum ut examinem quâ ratione ideam istam a Deo accepi ; neque enim illam sensibus hausî, nec unquam non expectanti mihi advenit, ut solent rerum sensibilia ideae, cum istae res externis sensuum organis occurrunt, vel occurrere videntur ; nec etiam a me efficta est, nam nihil ab illâ detrahère, nihil illi superaddere plane possum ; ac proinde superest ut mihi sit innata, quemadmodum etiam mihi est innata idea mei ipsius. [/] Et sane non mirum est Deum, me credendo, ideam illam mihi indidisse, ut esset tanquam nota artificis operi suo impressa ; nec etiam opus est ut nota illa sit aliqua res ab opere ipso diversa. Sed ex hoc uno quod Deus me creavit, valde credibile est me quodammodo ad imaginem & similitudinem ejus factum esse...“ *Meditationes*, m. III, AT, VII, 51.

<sup>157</sup> Např.: „...cum homo secundum intellectualem naturam ad imaginem Dei esse dicatur, secundum hoc est maxime ad imaginem Dei, secundum quod intellectualis natura Deum maxime imitari potest.“ Th. DE AQUINO, *Summa theologiae*, I<sup>a</sup> q. 93 a. 4 co.

<sup>158</sup> Např.: „...imago Dei tripliciter potest considerari in homine. Uno quidem modo, secundum quod homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum, et haec aptitudo consistit in ipsa natura mentis, quae est communis omnibus hominibus. Alio modo, secundum quod homo actu vel habitu Deum

Boha v jeho sebetvorbě – že podobně jako on určuje sebe sama sebou samým; descartesovský člověk i Bůh se tedy ve své nejvýsošnější aktivitě „obracejí“ každý k sobě, pouze s tím rozdílem, že člověk tak jedná jako *již stvořené jsoucno* (aktualizuje svou „*ratio sui*“), a to jako jsoucno stvořené do již rozhodnutého celku – jak co do *esence*, tak co do *existence* –, a jeho řádné „*k sobě samému*“ je potud *pouhým* nedokonalým a konečným (= determinovaným) obrazem čisté a nekonečné sebeprodukce, sebe-kauzace Boha.

Zvláště významné je ovšem u descartesovského člověka to, že *idea Boha* není coby *Boží značka* diferentní od samotného *člověka* (*res cogitans*). Jako východisko pro objasnění této identity ideje a jejího nositele poslouží Descartesův výklad způsobu, jakým poznává Boha, podaný v kontextu „důkazu z ideje“: „...*zjevně chápu, že v nekonečné substanti je více reality než v konečné, a proto je ve mně vnímání nekonečného nějak prvotnější než vnímání konečného, to jest, vnímání Boha je ve mně nějak prvotnější než vnímání mne samého. Vždyť jak bych chápal, že pochybuji, že po něčem toužím, to jest, že mi něco schází a nejsem naprosto dokonalý, kdyby ve mně nebyla žádná idea dokonalejšího jsoucna, ve srovnání s ní bych uznal své nedostatky?*“<sup>159</sup> Idea Boha je tedy v člověku jako myslící věci *původně* tak, že díky ní (*jen* díky ní) chápe své *pochybuji* (důraz na *rozum*) či *toužím* (důraz na *vůli*), svou nedokonalost, *konečnost*. Obvykle je tato idea v člověku tak, že ji jen *netematicky* *zohledňuje* a díky tomu si uvědomuje svou nedokonalost, *zápornost*. Svou vlastní nedokonalost jako onu samu si však člověk obvykle uvědomuje rovněž jen *netematicky*, ve své snaze něco určitého *poznat* či *získat* (případně se tomu vyhnout). A v logice Descartesova výkladu je právě toto netematické zohledňování vlastní zápornosti podmínkou vědění člověka o tom, že se něco snaží poznat (a případně to již poznává či zná) či získat (a případně to již má). Je-li však vědomí vždy vědomím sebe (*cogito = ego cogito, cogito me cogitare*), není možné reálně rozlišovat mezi snahou něco poznat či získat (kognitivními operacemi) a vědomím této snahy – (sebe)vědomím, tj. tím, co Descartes označuje titulem *conscientia*. Ačkoli tedy francouzský myslitel mluví o ideji Boha jen jako o podmínce lidského (= svého) vědění o vlastní nedokonalosti a nevyvozuje z toho další konsekvence, fakticky ji tím prezentuje jako podmínku či konstituent lidského *já* jako takového (podmínku *ego cogito*). – Jen díky ideji Boha je konečné jsoucno *já*.

---

cognoscit et amat, sed tamen imperfecte, et haec est imago per conformitatem gratiae. Tertio modo, secundum quod homo Deum actu cognoscit et amat perfecte, et sic attenditur imago secundum similitudinem gloriae.” Th. DE AQUINO, *Summa theologiae*, I<sup>a</sup> q. 93 a. 4 co.

<sup>159</sup> *Meditace*, s. 45. – „...manifeste intelligo plus realitatis esse in substantiâ infinitâ quàm in finitâ, ac proinde priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti quàm finiti, hoc est Dei quàm mei ipsius. Quâ enim ratione intelligerem me dubitare, me [/] cupere, hoc est, aliquid mihi deesse, & me non esse omnino perfectum, si nulla idea entis perfectioris in me esset, ex cujus comparatione defectus meos agnoscerem?“ *Meditationes*, m. III, AT, VII, 45-46.

Člověk jako *duch* (= primárně subsistující rozum, *já*) je tak vlastně pro sebe jsoucí – aktivní, působnou – *ideou Boha*.<sup>160</sup> – Konstituován je syntézou *objektivního* čili *ideálního* bytí Boha (*realitas objectiva*) a *formálního* čili *reálného* bytí konečného jsoucna (*realitas formalis*). – Prvním konstitutivem této „syntézy“ je bezprostřední *vědění* konečného jsoucna *o sobě* samém (= *já*), jež je obecně vzato jeho věděním *o vlastní konečnosti* „a“ *nedokonalosti*: v Descartesově terminologii *conscientia*. – Druhým konstitutivem je *vůle* – *snaha ducha* jako syntetické jednoty reálné konečnosti a ideální nekonečnosti překonat svou konečnost: jeho *ven ze sebe*. Toto *ven ze sebe* lidského ducha se manifestuje jako obecné vědění o vnějšku – mající výchozí podobu tušení vnějšku a nastraženosti vůči němu –, a ve shodě s tím jako úsilí tento vnějšek „získat“: obohatit se jeho poznáním (= jeho „uznáním“), a potud se jím stát, a v jednotě s tím jej změnit podle sebe, a potud jej učinit svým vlastním (= sebou samým). – K explicitnímu nahlédnutí a předvedení této skladby v její jednotě sice Descartes nedospívá, ale blíží se mu ve svých výkladech jejich jednotlivých momentů: *ideje Boha*, *conscientia* a *vůle*. V těchto výkladech vychází najevo jejich vnitřní shoda, svědčící o jejich soupatřičnosti.

(a) *Idea Boha*, *idea nekonečného jsoucna*, je *vrozenou idejí* – nelze z ní vůbec nic ubrat ani k ní cokoli přidat, je vždy již daná jako celek. Není *ideou*, kterou by si descartesovský člověk o Bohu postupně vytvářel, nýbrž je naopak principem a „půdou“ takového postupného budování, zpřesňování a doplňování lidského vědění o Bohu. Je „úplná“, i když si člověk o Bohu vytváří nesprávné domněnky, i když k explicitnímu vědění o Bohu vůbec nedospívá, ba dokonce i když existenci Boha popírá. Tato idea je totiž – jako netematicky zohledňovaná *idea formálního nekonečna* – vždy již „při díle“ v lidském explicitním i implicitním vědění o vlastní konečnosti a v posledku v jakémkoli explicitním či implicitním vědění člověka o sobě samém vůbec.<sup>161</sup> *Idea Boha* je tedy objektivní (ideální) manifestací nekonečného bytí Boha v oboru konečnosti, a potud je svým – z hlediska *formálního*

<sup>160</sup> Srv. známou charakteristiku descartesovského člověka jako *ideje Boha* pocházející od Ferdinanda Alquié: „L'homme n'a pas l'idée de Dieu, il est [/] l'idée de Dieu, le signe de Dieu...“ F. ALQUIÉ, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, PUF, Paris 2000, s. 236-237 (dále *D.M.H.*). Dále srv.: „...die Gottesidee brauche gerade nicht als vom Geist seber verschiedenes Bild angesehen zu werden; denn der Geist sei ja selbst „imago et similitudo Dei“, „Bild und [/] Gleichnis Gottes“. Sofern das Bewußtsein Bild und Gleichnis Gottes ist und als solches Gleichnis sie „Idee“ Gottes enthält, hat es nicht nur die Gottesidee als eine seiner Vorstellungen, sondern es ist auch in seinem formalen substantiellen Sein „Idee“ Gottes.“ L. OEING-HANHOFF, *Descartes: Die Neubegründung der Metaphysik*, Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Neuzeit I, Vandenhoeck Ruprecht, Göttingen 1986, s. 35-73, cit. m. s. 66-67.

<sup>161</sup> Srv. zvl. Descartesův výklad implicitní předchůdnosti poznání Boha před naším poznáním *sebe sama* a *vlastní nedokonalosti* v jeho rozhovoru s Burmanem: „Nam explicite possumus prius cognoscere nostram imperfectionem, quàm Dei perfectionem, quia possumus prius ad nos attendere quàm ad Deum, et prius concludere nostram finitatem, quàm illius infinitatem; sed tamen implicite semper praecedere debet cognitio Dei et ejus perfectionum, quàm nostri et nostrarum imperfectionum.“ *Responsiones*, AT, V, 153.



(„opravdového“, „reálného“) bytí nekonečného jsoucna deficientním – způsobem sama nekonečná (*infinita*).

(b) *Conscientia* je bezprostředním věděním lidského ducha o *aktualitě* sebe sama: o vlastní činnosti i trpění. – Descartesovský člověk je schopný vynášet *pevné a pravdivé soudy* (*solida & vera judicia*) o všem, co se mu naskýtá, a to *eo ipso* s plným vědomím toho, že tyto soudy vynášá. Je schopný dospět k *jistotě* (§ 2). – A nejenže je toho *schopný*. Jedině v jistém souzení (jako případném východisku jednání) totiž tento člověk dospívá ke shodě s vlastní rozumovou přirozeností coby imanentní „ideji“ sebe sama – a naplňuje tím své určení stanovené Bohem. Člověk – *ens creatum* – tedy nejen *může*, nýbrž především *má* dospět k jistému věděni. – Jeho *conscientia* – (sebe)vědomí – je tak zároveň jeho *svědomím* a jako předpoklad možnosti dospět k jistému věděni (jež je primárně jeho jistotou sebou samým) nemůže nebýt *neomylná*: je spolehlivým věděním o správnosti či nesprávnosti lidského jednání (primárně *operací mysli*, jednání člověka coby *primárně* myslící věci). *Conscientia* je (sebe)věděním lidského ducha o vlastní aktualitě v její správnosti i nesprávnosti, identickým s věděním, které o ní má *nekonečné* jsoucno, ideální pozorovatel, posuzovatel = Bůh.<sup>162</sup> Potud je i *conscientia* dílčím výrazem nekonečnosti v oboru konečného jsoucna: je *neomezená* (*indefinita*).<sup>163</sup>

<sup>162</sup> Substantivum *conscientia* a adjektivum *conscius* používá Descartes jen vzácně (v *Meditacích* se nachází jen termín *conscius* a i ten je užit pouze jednou; vyskytuje se ve druhém důkazu existence Boha, v rámci argumentu vyvracejícího hypotézu, že by se meditující mohl udržovat ve svém bytí vlastní silou: „...si quae talis vis in me esset, ejus proculdubio *conscius* essem. [prol. R.Z.]“ *Meditationes*, m. III, AT, VII, 49.) Přesto je však pojem *conscientia* jedním z centrálních pojmů Descartesova systému. K jeho přiblížení poslouží definice pojmu *cogitatio* v *Principech filosofie*: „Cogitationis nomine intelligo illa omnia, quae nobis *consciis* in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis *conscientia* est [obojí prol. R.Z.]“ *Principia*, p. I, § IX, AT, VIII, 7. *Conscientia* je tedy věděním člověka (coby *res cogitans*) o všech jeho *cogitationes*, tj. o všech zakoušeních i operacích jeho ducha – a je tak i věděním toho, zda jsou příslušné operace směřující k poznání skutečně rozumovými aktivitami (operacemi v pravém smyslu, projevy lidské aktivity) či jen soudy špatně sestavující představivosti, a zda jsou proto jejich výsledky (i jako případná východiska navenek směřujících, „tělesných“ aktivit) skutečnými či jen zdánlivými poznatky; a stejně je *conscientia* i věděním toho, zda jsou příslušné akty vůle přitakáními poznanému dobru či nikoli. – K objasnění descartesovského pojmu *conscientia* přispěla v posledních letech především průkopnická práce Borise Henniga *Was bedeutet conscientia bei Descartes?*, v níž autor dospívá (mj. za přispění rozsáhlého a důkladného sledování významů příslušných termínů – *conscientia* a *conscius* – v jejich historických proměnách) k výměru tohoto pojmu jako *praktického, aktivního, tvořivého vědění lidského ducha o vlastní aktualitě*, v němž *tento duch – vůči sobě samému! – zaujímá pozici ideálního hodnotícího pozorovatele* („sdílí“ ji s tímto pozorovatelem). Srv. např.: „*Conscientia* ist [...] bei Descartes kein ‚Sehen‘ dessen, was unmittelbar im Geist ist, sondern in gewisser Weise ein Hervorbringen. Daher kann man auch sagen: In einer Hinsicht unterscheidet sich das Bewusstsein eines Denkaktes nicht von dessen Vollzug. Was die *conscientia* hervorbringt, ist aber nicht das Denken in jeder Hinsicht, sondern nur die für eine Bewertung relevante Form dieses Denkens. *Conscientia* kann bei Descartes kein bloß möglicher Bewertungsakt sein, denn was bloß möglich ist, ist ja „eigentlich nichts“. Sie *muß* das wirkliche Bewerten eines idealen Beobachters sein. Sofern etwas, was unmittelbar im Geist ist, also wahr oder falsch, fundiert oder ungerechtfertigt, gut oder schlecht ist, ist es nicht nur Gegenstand, sondern *Produkt* der *conscientia*.“ B. HENNIG, *C.D.*, 194. – K diskusi srv. především kap. 1, „Wovon die *conscientia* handelt“, 2, „Drei Versuche ‚*conscientia*‘ zu verstehen“, a 8, „Cartesische *conscientia*“, *tamt.* s. 7-40, 41-61, 172-200.

<sup>163</sup> K vnitřní shodě ideje Boha a *conscientia* srv. Alquiého postřeh: „L'idée de Dieu n'est pas dans la conscience, elle est conscience.“ F. ALQUIÉ, *D.M.H.*, 236.

(c) *Vůle* uvažovaná či akcentovaná jako *svoboda rozhodování* – k pravdě i nepravdě, k dobru i zlu<sup>164</sup> – není podle výkladu ve *Čtvrté meditaci* „vůbec vyměřena žádnými omezeními“: „...vůli či svobodu rozhodování v sobě zakouším tak velkou, že nepostihuji ideu žádné větší, takže hlavně díky ní chápu, že se nějak vztahuji k Božímu obrazu a podobě.“<sup>165</sup> – V Bohu je sice vůle nesrovnatelně větší než v člověku, ale jen ve svém spojení s Božím rozumem a mocí<sup>166</sup> – či lépe ve své vnitřní jednotě s nimi (§ 12) –, nikoli sama o sobě: vůle jako schopnost něčemu přitakat nebo to odmítnout je stejná v člověku i Bohu. – Descartesovská *vůle* je tedy předně *neomezená* (*nullis limitibus circumscripta*) či *nekonečná*, a to jako zkonečněný – své původní jednoty s nekonečným rozumem a nekonečnou mocí zbavený – ohled Boží nekonečnosti v konečném jsoucnu; a dále je nepřímým poukazem k jinému nekonečnu (či přesněji zkonečněnému nekonečnu) v člověku, totiž k *ideji Boha*: *hlavně díky své vůli jako svobodě všemožně rozhodovat o „ano“ či „ne“ čehokoli v sobě i mimo sebe* – a takto činit vše „svým“ – člověk chápe, že se *nějak vztahuje k Božímu obrazu a podobě*.<sup>167</sup>

<sup>164</sup> K descartesovské svobodě vůle jako svobodě k pravdě i omylu (nepravdě) srv. např. F. P. VAN PITTE, *Descartes' Role in the Faith-Reason Controversy, Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 40, No. 3, 1980, s. 344-353.

<sup>165</sup> *Meditace*, s. 54. – (a) „...sane nullis illam [scilicet voluntatem] limitibus circumscribi exerior.“ (b) „Sola est voluntas, sive arbitrii libertas, quam tantam in me experior, ut nullius majoris ideam apprehendam; adeo ut illa praecipue fit, ratione cujus imaginem quandam & similitudinem Dei me reffere intelligo.“ *Meditationes*, m. IV, AT, VII, (a) 56, (b) 57. Srv.: „...le désir que chacun a d'avoir toutes les perfections qu'il peut concevoir, et par conséquent toutes celles que nous croyons être en Dieu nous a donné une volonté qui n'a point de bornes. Et c'est principalement à cause de cette volonté infinie qui est en nous qu'on peut dire qu'il nous a créés à son image.“ *A Mersenne*, 25 décembre, AT, II, 628.

<sup>166</sup> „Nam quamvis major absque comparatione in Deo quam in me sit, tum ratione cognitionis & potentiae quae illi adjunctae sunt, redduntque ipsam magis firmam & efficacem, tum ratione objecti, quoniam ad plura se extendit, non tamen, in se formaliter & praecise spectata, major videtur; quia tamen tantum in eo consistit, quod idem vel facere vel non facere (hoc est affirmare vel negare, prosequi vel fugere) possimus, vel potius in eo tantum, quod ad id quod nobis ab intellectu proponitur affirmandum vel negandum, sive prosequendum vel fugiendum, ita feramur, ut a nullâ vi externâ nos ad id determinari sentiamus.“ *Meditationes*, m. IV, AT, VII, 57.

<sup>167</sup> K promyšlení vztahu lidské vůle a ideje Boha v její vrozenosti srv. Marionův výklad: „...l'innéité signifie moins la claire et immédiate connaissance d'une idée, que la faculté naturelle de la produire; l'innéité deviendra, de plus en plus, pour Descartes, la possibilité d'une *cogitatio* pensante, de moins en moins la connaissance d'un donné pensé. Cette évolution convient aisément avec le déplacement de l'*idea Dei* de la *cogitatio* en général à la volonté en particulier: car la volonté constitue un acte, qui produit, éventuellement et indirectement, une représentation (de sa propre visée); elle ne suppose pas idée, mais la produit; elle ne suppose que sa propre puissance de production. Nulle part autant que dans la volonté, l'infini – comme visé et puissance de cet visé – ne s'inscrit dans le fini avec une telle connaturalité; avec la volonté, l'idée d'infini paraît innée au fini, puisqu'elle constitue l'une de ses facultés; et, puisque cette faculté est la plus haute [...], l'idée d'infini constitue en un sens le fini lui-même; la volonté est une faculté infinie, l'idée d'infini est innée – ces deux énoncés deviennent équivalents et disent que l'infini donne au fini sa constitution et son horizon. L'infini n'est que la volonté du fini. Dès lors, aucun doute: il revient à la volonté de porter la *similitudo Dei*.“ J.-L. Marion, *T.B.D.*, s. 406. – Nyní je již možné přesněji zaměřit problematiku bezprostřednosti / zprostředkovanosti descartesovského sebevědomí (*ego cogito me cogitare*, § 11) v souvislosti s představováním předmětů: vědomí jako sebevědomí je žitě bezprostředním věděním o sobě, z hlediska konstituce zprostředkovaným ideou Boha (*conscientia*, vůle), a to věděním o sobě, jež je jako takové nastražeností vůči případným předmětům. Descartesovské sebevědomí tedy není zprostředkováno předmětně, avšak je zprostředkováno (konstituováno) právě tak, že je ve své aktualizaci vědomím předmětů (*ego cogito me cogitare cogitatum*).

## § 14 Boží pravdivost

V průběhu druhého dne se meditující ujišťuje o tom, že to, co dosud *považoval* za svou schopnost poznávat touto schopností skutečně (= účinně) *je*. V průběhu třetího dne dokazuje existenci Boha, nekonečného jsoucna, jako svého *stvořitele* a jako natolik dokonalého, že *nemůže klamat* (získává k dispozici *veracitas Dei*). Na začátku čtvrtého dne tato svá zjištění sjednocuje. Nejprve se obrací k Bohu: „...*není možné, aby mne kdy klamal; v každém klamu či podvodu se totiž nachází nějaká nedokonalost; a byť možnost klamat vypadá jako značný doklad bystrosti či moci, vůlí klamat se osvědčuje špatnost či slabost, a tudíž k Bohu nepatří.*“<sup>168</sup> Poté se obrací k sobě a vztahuje svou bezpečně poznanou schopnost poznávat k dokonalosti jejího původce: „...*je ve mně jakási schopnost souzení, kterou jsem [...] jistě obdržel od Boha; a ježto mne nechtěl klamat, určitě mi ji nedal takovou, abych kdy mohl chybovat, pokud ji budu užívat správně.*“<sup>169</sup> – Poznávací schopnost – jako taková poznaná sama o sobě, bez ohledu na svého stvořitele – se tedy na základě vztahení k Bohu jako dokonalému jsoucnu ukazuje být ve svém rodu sama dokonalá: jestliže ji člověk užívá správně, ve shodě s určením svého stvořitele, nemůže se nikdy mýlit.

Meditující tedy musí nejprve uvést do souladu fakticitu své omylnosti s principielností své neomylnosti: musí odkrýt povahu *omylu*. Východiskem k vysvětlení možnosti omylu je pro meditujícího / Descartesa poukaz k nesouladu mezi vlastní racionalitou (= chápavostí) jako konečnou či omezenou a vůlí jako neomezenou: „*Odkud se tedy rodí mé chyby? Inu jen z toho, že když vůle sahá dál než chápavost, nedržím ji v týchž omezeních, ale dopřávám ji takovou rozlehlost, aby se týkala i toho, co nechápu, a ježto je vzhledem k tomu nevyhraněná, snadno se odchýlí od pravdivého a dobrého, a tak se mýlím i hřeším.*“<sup>170</sup> Na počátku omylu je tedy právě vědomí – jakkoli jen implicitní – o vlastní *neomezenosti* (= svého druhu

<sup>168</sup> *Meditace*, s. 51. – „...non posse ut ille [*scl.* Deus] me unquam fallat; in omni enim fallaciâ vel deceptione aliquid imperfectionis reperitur; & quamvis posse fallere, nonnulum esse videatur acuminis aut potentiae argumentum, proculdubio velle fallere, vel malitiam vel imbecillitatem testatur, nec proinde in Deum cadit.“ *Meditationes*, m. IV, AT, VII, 53.

<sup>169</sup> *Meditace*, s. 51. – „...experior quandam in me esse judicandi facultatem, quam certe [...] [/] a Deo accepi; cùmque ille nolit me fallere, talem profecto non dedit, ut, dum eâ recte utor, possim unquam errare.“ *Meditationes*, m. IV, AT, VII, 53-54.

<sup>170</sup> *Meditace*, s. 55. – „Unde ergo nascuntur mei errores? Nempe ex hoc uno quòd, cùm latius pateat voluntas quam intellectus, illa quae non intelligo extendo; ad quae cùm sit indifferens, facile a vero & bono deflectit, atque ita & fallor & pecco.“ *Meditationes*, m. IV, AT, VII, 58.

nekonečnosti) manifestující se primárně jako vůle (schopnost vnášet své vlastní „ano“ i „ne“ vůči čemukoli) a překotná snaha tuto neomezenost uskutečnit (přiblížit ji opravdové nekonečnosti, vlastní jen Bohu). Takováto snaha je výrazem neshody *stvořené* rozumové bytosti s vlastní přirozeností, její neochoty uznat vlastní omezenost a až na základě tohoto uznání jednat, překonávat své meze – a je tedy *hříchem*.<sup>171</sup> (Zvláště se tento charakter omylu ukazuje z perspektivy, již Descartes ve sledovaném textu nevyužívá, totiž z perspektivy pojmu *conscientia*: jestliže se rozumová bytost mylí, vždy již o svém omylu nějak ví, jen se od tohoto svého sebe-vědění / svědomí odvrací. Má-li tedy být člověk *správně*, musí především podřídít své neomezené „expandování“ ze sebe svému neomezenému aktuálnímu sebe-vědění: člověk se ve své aktualitě vždy vidí tak, jak jej vidí Bůh, a tomuto sebe-vidění se má podřídít.)

Meditující se tedy ujišťuje, že jako řádně poznávající (= jako postupující ve shodě s vlastní rozumovou přirozeností = ve shodě s určením, jež mu uložil Bůh) se *nemůže mylit*. Otázkou dosud je, co všechno vlastně může poznat. Prozatím zná jen *sebe sama* precizně vzatého *jako myslící věc a Boha*. – V průběhu pátého dne meditací obrací *skrytý metodik* (*coby mathétik*) pozornost svého stále ještě do jisté míry naivního *alter ego* k idejím materiálních věcí („*vnějších jsoucen*“) a skrze aplikaci kriteria *rozlišenosti* (ve významu vnitřní diferencovanosti) přivádí tohoto svého „agenta“ k vyzdvižení *matematoidní* stránky těchto idejí: „*Rozlišeně si představuji velikost, kterou filosofové běžně nazývají spojitou, čili rozlehlost do délky, šířky a hloubky této velikosti, či spíše nějak velké věci: na ní sleduji řadu rozmanitých částí a těmto částem přiděluji nějaké rozměry, tvary, polohy a místní pohyby a těmto pohybům nějaká trvání*.“<sup>172</sup> Meditující tak získává / „přivolává“ esencialitu *nového světa*, i když dosud nikoli *jako takovou*. Nejprve ji drží jen jako tu stránku materiálních jsoucen, již „*rodově naprosto poznal a prohlédl*“<sup>173</sup> – a jako takto „průhlednou“ ji postupně vyzdvihuje v její *matematoidní* (= *raciomorfní*) povaze, až ji v posledku – na konci pátého dne – charakterizuje jako *tělesnou přirozenost, jež je předmětem čisté matematiky* a její

<sup>171</sup> Srv.: „Le faculté d'infini devient le signe de ma finitude dans la mesure où, d'une part, l'urgence que revêt le caractère pressant du m'expose plus que jamais au risque de l'erreur, dans la mesure où, d'autre part, la précipitation à agir peut me livrer à l'errance. La prévention à juger mal ou trop vite requiert dès lors une discipline et une mesure de ma puissance infinie à me déterminer. L'épreuve du délai de l'action et de résolution doit se substituer à l'impatience de la liberté.“ J.-P. MARCOS, *Il ne faut point faillir. Lecture cartésienne*, Rue Descartes, n. 24, PUF, Paris 1999, s. 95-124, cit. m. s. 98.

<sup>172</sup> *Meditace*, s. 59. – „...distincte imaginor quantitatem, quam vulgo Philosophi appellant continuum, sive ejus quantitatis aut potius rei quantae extensionem in longum, latum & profundum; numero in eâ varias partes; quaslibet istis partibus magnitudines, figuras, situs, & motus locales, motibusque istis quaslibet durationes assigno.“ *Meditationes*, m. V, AT, VII, 63.

<sup>173</sup> *Meditace*, s. 59. – „...illa, sic in genere spectata, mihi plane nota & perspectam sunt...“ *Meditationes*, m. V, AT, VII, 63.

poznání (*jistotu a pravdu vědění o ní*) spojí s poznáním Boha (jako dokonalého, a tedy neschopného klamat).<sup>174</sup> – Co vlastně její poznání znamená a k čemu zde Boží ručení slouží, vyslovuje meditující až na začátku *Šesté meditace*: tvrdí zde, že již ví, že *materiální věci, nakolik jsou předmětem čisté matematiky, mohou existovat*. Jestliže je totiž matematoidní stránka idejí materiálních věcí polem *jistého* postupu racionality (či racionalitou orientované představitivosti) meditujícího (*ens creatum*), pak je její „odkrývání“ opravdovým poznáváním – poznáváním *něčeho*. Toto *něco* (= předmět čisté matematiky) samo neexistuje, avšak je – podle meditujícího / Descartesa, resp. v režimu *pravdivosti Boží – vnitřní možnosti* (= esenci) *něčeho, co existovat může: materiálního světa*.<sup>175</sup>

Na šestý den tak zbývají meditujícímu dvě poslední důležité úlohy: musí dokázat *existenci* materiálního světa a ujistit se o svém *bytí* po způsobu „čisté“ *res cogitans*. – Jako první podává důkaz své výlučně jen „kogitační“ přirozenosti: „...protože vím, že vše, co chápu jasně a rozlišeně, může být Bohem učiněno tak, jak to chápu, stačí, že mohu jednu věc chápat bez druhé jasně a rozlišeně, abych si byl jist růzností jedné z nich od druhé, poněvadž alespoň Bohem mohou být položeny zvlášť, a nezáleží na tom, jakou mocí dojde k tomu, že budou pokládány za různé. A když tudíž vím, že existuji, a přitom nepozoruji, [!] že by k mé přirozenosti či esenci patřilo cokoli jiného než to, že jsem věc myslící, činím už jen z toho závěr, že má esence spočívá jen v tom, že jsem věc myslící.“<sup>176</sup> Je-li meditující stvořen (dokonalým) Bohem jako *poznávající* a je-li pro sebe sama *poznáný* jako pouze myslící věc, musí rovněž touto věcí – a ničím dalším – *být*, a to i tehdy, má-li případně tělo. Z *poznání* lze zcela legitimně – skrze medium Boží garance – učinit závěr na *bytí*. – Jako druhý podává meditující / Descartes důkaz existence materiálního světa. Jeho východiskem je otázka po „odkud“ idejí tělesných věcí: „...ježto Bůh neklame, je naprosto zjevné, že mi ony ideje neposílá bezprostředně sám od sebe, ani prostřednictvím nějakého stvoření, v němž by jejich předmětná realita byla obsažena nikoli formálně, nýbrž výhradně vynikavě. Když mi však nedal žádnou schopnost, jak to poznat, ale naopak velký sklon věřit, že ony ideje jsou vysílány

<sup>174</sup> „...video omnis scientiae certitudine & veritate ab unâ veri Dei cognitione pendere, adeo ut, priusquam illum nossem, nihil e ullâ aliâ re perfecte scire potuerim. Jam verò innumera, tum de ipso Deo aliisque rebus intellectualibus, tum etiam de omni illâ naturâ corporeâ, quae est pure Matheseos objectum, mihi plane nota & certa possunt.“ *Meditationes*, m. V, AT, VII, 71.

<sup>175</sup> „Reliquum est ut examinem an res materiales existant. Et quidem jam ad minimum scio illas, quatenus sunt purae Matheseos objectum, posse existere, quandoquidem ipsas clare & distincte percipio.“ *Meditationes*, m. VI, AT, VII, 71.

<sup>176</sup> *Meditace*, 70-71. – „...quoniam scio illa omnia quae clare & distincte intelligo, talia a Deo fieri posse qualia illa intelligo, satis est quòd possim unam rem absque alterâ clare & distincte intelligere, ut certus sim unam ab alterâ esse diversam, quia potest saltem a Deo seorsim poni; & non refert a quâ potentiâ id fiat, ut diversa existimetur; ac proinde, ex hoc ipso quòd sciam me existere, quòdque interim nihil plane aliud ad naturam sive essentiam meam pertinere animadvertam, praeter hoc solum quòd sim *res cogitans*, recte concludo meam essentiam in hoc uno consistere, quòd sim *res cogitans*.“ *Meditationes*, m. VI, AT, VII, 78.

*tělesnými věcmi, nevidím, jak by pak bylo možné chápat jej jako neklamajícího, kdyby ony ideje byly vysílány odjinud než z tělesných věcí. A tělesné věci tudíž existují.*<sup>177</sup> Descartes zde používá argument, že stvořil-li (dokonalý) Bůh člověka jako *poznávající jsoucno* a vložil-li do něj sklon věřit v „že“ (existenci) věcí, jejichž „co“ (esenci) je s to poznat, musí tyto věci existovat. U kořene této argumentace – operující s představou *sklonu*, čehosi nikoli racionálního – je přitom jednoduchá myšlenka, že stvořil-li Bůh člověka jako *poznávajícího*, musel mu poskytnout i předmět přiměřený jeho poznávací schopnosti. Sklon tak v kontextu vědění o lidské schopnosti poznávat a Boží pravdivosti svědčí o existenci věcí, avšak o ničem dalším. Poznávání věcí musí být jinak orientováno rozumem: „*Snad ale všechny neexistují tak, jak je uchopují smysly, neboť ono uchopování smysly je v leccěms dosti temné a smíšené, ale přinejmenším je na nich všechno, co chápu jasně a rozlišeně, to jest všeobecně vzato je na nich všechno, co se uchopuje na předmětu čisté matematiky.*“<sup>178</sup> – Meditující tak poznává existenci materiálních věcí – a mezi nimi i existenci svého těla; nyní již ví, že *má* tělo. Zároveň však poznává, že je nemá jako cosi v základu vnějšího, co je mu coby *myslicí věcí* poskytnuto Bohem jako disponovatelný objekt (a co tedy *má* ve významu *drží to*). O vlastním těle jej totiž přesvědčuje jeho vlastní *přirozenost*, *žitá ustrojenost* jej samého, ustanovená Bohem, v níž je bytostně, nezrušitelně trpícím: „*Tato přirozenost mne nic neučí výrazněji než to, že mám tělo, jemuž je zle, když smyslově vnímám bolest, které potřebuje jídlo či pití, když pociťuji hlad či žízeň, a podobně – takže nemohu pochybovat, že je na tom něco pravdy.* [/] *Přirozenost také skrze tyto smyslové vjemy bolesti, hladu, žízně atd. učí, že nepatřím ke svému tělu jenom jako patří lodník k lodi, nýbrž že jsem s ním co nejpevněji spojen a jakoby propleten, takže se s ním skládám v jakési jedno. Jinak bych totiž já, který nejsem nic jiného než myslicí věc nevnímal při poškození těla bolest smyslově. Nýbrž bych toto poškození vnímal čistou chápavostí, jako lodník vnímá zrakem, když se na lodi něco poláme, a když tělo potřebuje jídlo nebo pití, výrazně bych to chápal a neměl bych smíšené smyslové vjemy hladu a žízně.*“<sup>179</sup> Meditující tudíž na jedné straně stále bezpečně ví, že je primárně *myslicí věcí*, a

<sup>177</sup> *Meditace*, s. 72. – „...cūm Deus non sit fallax, omnino manifestum est illum nec per se immediate ideas mihi immittere, nec etiam mediante aliquā creaturā, in quā earum realitas objectiva, non formaliter, sed eminenter tantūm contineatur. Cūm enim nullam plane facultatem mihi dederit ad hoc agnoscendum, sed contrā magnam [/] propensionem ad credendum illas a rebus corporeis emitti, non video quā ratione posset intelligi ipsum non esse fallacem, si aliunde quā a rebus corporeis emitterentur.“ *Meditationes*, m. VI, AT, VII, 79-80.

<sup>178</sup> *Meditace*, s. 72. – „Non tamen forte omnes tales omnino existunt, quales illas sensu comprehendo, quoniam ista sensuum comprehensio in multis valde obscura est & confusa; sed saltem illa omnia in iis sunt, quae clare & distincte intelligo, id est omnia, generaliter spectata, quae in purae Matheseos objecto comprehenduntur.“ *Meditationes*, m. VI, AT, VII, 80.

<sup>179</sup> *Meditace*, s. 73. – „Nihil autem est quod me ista natura magis expresse doceat, quā quòd habeam corpus, cui male est cūm dolore sentio, quod cibo vel potu indiget, cūm famem aut sitim patior, & similia; nec proinde dubitare debeo, quin aliquid in eo sit veritatis. [/] [/] Docet enim natura, per istos sensus doloris, famis,

ničím dalším, avšak zároveň poznává, že má své tělo tak, že je s ním *jakoby propleten* a vytváří s ním *jakési jedno* (a že je tomu tedy nejen tak, že on coby myslící věc *má* své tělo, nýbrž i tak, že jeho tělo „*má*“ jej). Meditující tak v průběhu šestého dne poznává, že je jednak *subsistujícím rozumem* (= *duchem*), a potud *jednotou*, a jednak *člověkem* jako *rozumově-tělesnou jednotou*.

## § 15 *Misto mathesis universalis* v Meditacích

*Mathesis universalis* prezentovaná ve čtvrtém *Pravidle* jako *nauka o uspořádání a míře* (*ordo & mensura*) je konkretizací myšlenky *dobré mysli* = *univerzální moudrosti* = *jistoty* = *metody* rozvíjené v prvních čtyřech *Pravidlech*. Jejím nejvlastnějším předmětným korelátem je *nový svět* předvedený Descartesem v *Pojednání o světle*. – Úlohou *próté-filosofických* výzkumů sledovaných v této kapitole je primárně zajistit pravdivost *nového světa* a tedy i pravdivost odpovídajícího sebe-pojímání člověka (= *mathétika*) jako *subsistujícího rozumu*. Tyto výzkumy primárně slouží věci *mathesis universalis*. – Otázkou však je, zda a případně v jakém ohledu jsou tyto výzkumy její součástí – a zda je tedy *mathesis universalis* skutečně *univerzální, jedinou* vědou: na jedné straně nejsou totiž tyto výzkumy prováděny v horizontu smyslu *míry* – zabývají se tím, co je neměřitelné (a případně i tím, co je nezměrné; v absolutním, descartesovském smyslu *nekonečné*); na druhé straně se dějí v zájmu principiálního ukotvení tohoto horizontu a ve svém průběhu zachovávají charakter aktivity *dobré mysli* = *metody* v jejich obecném (= *před-mathétickém*) vymezení – a spolu s tím i další charakteristiky *mathétického* výzkumu: především myšlenku „*respektivní*“ *absolutnosti* a *respektivity* (či *relativnosti*) jsouceny jako poznávaných (*Pravidlo VI*, § 5).

Odpověď na otázku po *mathétické* povaze descartesovské první filosofie tudíž nemůže být jednoznačná. Z hlediska litery nemohou být *próté-filosofické* výzkumy charakterizovány jako *mathesis universalis* (v jejím explicitním vymezení), neboť se nedějí jako „*měříčství*“. Z hlediska „obsahu“ však tyto výzkumy vykazují původní charakteristiky činnosti správně vedeného ducha a „respektují“ explicitní i implicitní rysy koncepce absolutnosti a respektivity exponované v šestém *Pravidle* – a jako takové mohou vést k dodatečnému (jako *interpretačnímu* zcela legitimnímu) zpřesnění ve vymezení povahy *mathesis universalis*: ta již

---

sitis &c., me non tantum adesse meo corpori ut nauta adest navigio, sed illi arctissime esse conjunctum & quasi permixtum, adeo ut unum quid cum illo componam. Alioqui enim, cum corpus laeditur, ego, qui nihil aliud sum quam res cogitans, non sentirem idcirco dolorem, sed puro intellectu laesionem istam perciperem, ut nauta visu percipit si quid in nave frangatur; & cum corporis cibo vel potu indiget, hoc ipsum expresse intelligerem, non confusos famis & sitis sensus haberem.“ *Meditationes*, m. VI, AT, VII, 81.

nemusí být koncipována jako nauka o *uspořádání a míře*, nýbrž jen jako nauka o *uspořádá(vá)ní*.<sup>180</sup> A stejně tak dobře mohou být chápány z perspektivy vědění jako *systematického mathétického celku* – a v tomto případě je lze koncipovat jako tu část *mathétických* výzkumů, jež jako čisté *uspořádávání* ustavují *fundamentum (inconcussum)* těch výzkumů, které jsou již *explicite pořádacím měřičstvím*, a prezentují tedy *mathesis universalis* v jejím rozvinutém významu. Descartesova první filosofie tak ve své „pravdě“ myšlenku univerzální *mathesis* – jakkoli sám autor termín *mathesis universalis* již dávno nepoužívá – neopouští a v její univerzalitě neruší. Spíše ji prohlubuje a ukotvuje – a to v genetické jednotě s tím, jak prohlubuje (a *jen* potud nahrazuje) myšlenku rozumového vedení ducha myšlenkou sebe-orientace samotného rozumu.<sup>181</sup>

## § 16 Člověk sedmého dne

Po šesti dnech meditování jsou prezentovaný začátečník a skrytý metodik ve všem podstatném sjednoceni. Začátečník nabyt *dobré mysli* (= zacvičil se v *univerzální moudrosti* = vpravil se do užívání *metody*) v její nejčistší – čistě racionální – podobě a „společně“ s metodikem tento postoj ke jsoucnu *legitimovali*. Dřívější „dvojjedný“ meditující je nyní *metafyzikem, člověkem sedmého dne*, který má zcela jasno ve všem *principiálním*: zná *sebe sama* ve své bytné skladbě (jako *res cogitans* i jako *jednotu* mysli a těla), zná *smyslový svět* v jeho bytné skladbě (jako *res extensa* = *nový svět*) a především zná *princip* sebe i světa, *Boha* (jako *ens infinitum* = *perfectum* = *causa sui*). A nemá již sebemenší pochybnost o tom,

<sup>180</sup> K diferenci i identitě první filosofie a univerzální *mathesis* jako zprvu a především „nové fyziky“ srv.: „Toute possibilité de la mesure disparaît avec la disparition de l'étendue. De la science de l'ordre et de la mesure, il reste la science de l'ordre. Du raisonnement jusque-là appliqué à la quantité, nous nous [/] élevons au raisonnement qui s'applique à la qualité pure des idées métaphysiques. Mais la méthode ne change pas de directives. L'intuition demeure à la base de notre certitude. Elle peut s'avérer non seulement aussi claire qu'en mathématique où nous avions commencé à abstraire notre esprit des sens, mais plus claire, pourvu que nous menions plus loin cette abstraction.“ Y. BELAVAL, *L.C.D.*, s. 45-46.

<sup>181</sup> K descartesovské metafyzice / první filosofii jako (překonávajícímu) završení metody / *mathesis universalis* srv. Marionův výklad ve studii *Quelle est la méthode dans la métaphysique?*, ve které autor využívá Descartesova rozlišení jednoduchých přirozeností (§ 5) na materiální, intelektuální a obecné: „A titre de pur exercice de la mise en évidence par l'ordre seul, sans jamais devoir recourir à la mesure d'une étendue, les *Meditationes* [...] peuvent même prétendre accomplir l'ambition essentielle de la *Mathesis universalis* par leur geste le plus métaphysique : métaphysique et méthode se découvrent entées sur l'unique ordre de l'évidence. Et comme cet ordre procède par les natures simples, les *Meditationes* peuvent très légitimement accomplir leur dessein métaphysique par l'intermédiaire des natures simples ; mieux leur projet s'explique entièrement en ces termes, puisqu'il ne s'agit que de transgresser les natures simples matérielles au profit des natures simples intellectuelles, en liant nécessairement ces dernières aux natures simples communes réelles (existence, etc.) par des natures simples logiques (principes notions communes). [/] [/] Loin de faire exception à la méthode (donc d'abord à l'ordre) et à ses objets (les natures simples), la métaphysique des *Meditationes* les accomplit. Mais c'est précisément son propre accomplissement qui abolit la méthode, en manifestant que seule la métaphysique peut en atteindre le fonds. Car ce fonds relève, dès l'origine, de la seule métaphysique.“ J.-L. MARION, *Questions*, s. 108-109.



že jediné skrze vlastní rozum – ať již skrze jeho čistou sebeorientaci (metafyzika), nebo skrze jeho vládu nad ostatními poznávacími schopnostmi (matematika, fyzika) – odkrývá veškeré (konečné i nekonečné) jsoucno v jeho pravdě.

Boha poznává tento člověk sedmého dne jako nekonečný *kauzační sebevztah* (*causa sui*): čistou produkci sebe sama, jež jako taková v nekonečnosti své moci (= rozumu = vůle) svobodně produkuje všechna konečná jsoucna v jejich vnitřní možnosti i existenci. Poznává jej jako nekonečně vyvýšeného nad vše ostatní, včetně samotného člověka. A zároveň jej shledává jako neschopného klamu a potud jako ručitele pravdivosti abstraktivně-transkriptivního tlumočení smyslové zkušenosti (jako ručitele správnosti *mathétického* postupu). – Smyslový svět poznává jako neomezenou (= svého rodu nekonečnou), vnitřně diferencovanou, do neomezena dělitelnou *rozlehlou věc* (*res extensa*), tj. jako „opravdu“ jsoucí *nový svět*. Poznává jej přitom jako bytostně bezúčelný – ví, že veškeré změny v něm jsou jen změnami míst jeho jednotlivých částí, vyvolanými v posledku zvenčí – a jako takový jej shledává být „volným polem“ pro případné kladení a uskutečňování vlastních účelů.

Sebe sama poznává člověk sedmého dne jako *primárně subsistující rozum* („*ratio sui*“), tj. „jako konečný *kogitační sebevztah* (*já, ego cogito*), jako nedokonalý *obraz* Boha (v jeho nekonečné produktivní jednotě se sebou samým), jenž ví o vlastní konečnosti a takto se odkazuje k Bohu a v jednotě s tím – coby *vůle* – touží přesáhnout sebe sama, uniknout svému omezení... Zároveň se poznává jako *sekundárně*, avšak „*vždy již*“ – v důsledku afikovanosti tělem – *ustaveného ducha*, tj. jako jednotu primární racionální substance (*ratio, já*) s její vlastní částečnou diferencovaností do akcidentální rozmanitosti kogitačních modů (pocitování, smyslové vnímání, představování...), jimiž se této substancí právě otevírá svět jako pole pro kýžené sebepřesazení... A konečně se poznává jako *jednotu ducha a těla*, tj. jako rezultat vnitřního spojení „*nitra*“ („původní“ *res cogitans*) a „*vnějšku*“ (*res extensa*), jež je podmínkou plného, „reálného“ přesazení mezi, v nichž je „původní“ holý rozum (= *já = vůle*) uzavřený a z nichž se ponechaný sobě samému nemůže vymanit.<sup>182</sup>

V tomto posledním případě však člověk sedmého dne rovněž zakouší meze vlastního poznání: ví zcela bezpečně, že se svým tělem vytváří jednotu, avšak stejně tak bezpečně ví i to, že *nemůže* poznat, *co* je principem této jednoty. Jeho rozumění sobě samému jako vnitřní, substantiální jednotě ducha a těla je tedy bytostně limitované: tento descartesovský metafyzik nahlíží, že pro něj samého musí být ontologickým principem jednoty ducha a těla rozum (*já*) jako jediná vnitřně jednotná a vždy již nějak jednotící subsistence v člověku – a že správnost

<sup>182</sup> K jednotě descartesovské racionality a vůle srv. např. N. GRIMALDI, „L'ego du cogito“, in: *Six études sur la volonté et la liberté chez Descartes*, Vrin, Paris 1988, s. 9-24.

lidského bytí spočívá právě v maximální aktualizaci jednotící moci rozumu –, nicméně spolu s tím ví, že rozum není skutečným principem *spojení* ducha a těla a že tento skutečný princip je pro něj nepoznatelný. *En parergo* svého triumfu tak člověk sedmého dne uznává svou nekompetenci poznat sebe sama ve *všech* svých esenciálních ohledech. I v této rezignaci si je však *jistý* – a to právě tím, že o sobě ví vše podstatné, co o sobě vědět *může* a co tedy jako *imago dei* vědět *má*, a že nespekuluje o ničem, co přesahuje jeho poznávací kompetenci: přesně ví, co *může* (= *má*) a *nemůže* (= *nemá*) vědět.<sup>183</sup>

---

<sup>183</sup> Člověk sedmého dne tak jen naplňuje pokyn obsažený již v *Regulae*, ve výkladu osmého *Pravidla*: „...quicumque priores [*scl. regulas*] exactè servaverit circa alicujus difficultatis solutionem, & tamen alicubi sistere ab hac jubebitur, tunc certò cognoscet se scientiam quaesitam nullâ prorsus industriâ posse invenire, idque non ingenij culpâ sed quia obstat ipsius difficultatis natura, vel humana conditio. Quae cognitio non minor scientia est, quàm illa quae rei ipsius naturam exhibet; & non ille videretur sanæ mentis, qui ulteriùs curiositatem extenderet.“ *Regulae*, r. VIII, AT, X, 393.

### III. část – Sebezajišťování

Třetí, závěrečná část předkládané práce se zaměřuje na problematiku descartesovského sebezajišťování jako správného postoje člověka k sobě samému i světu. Sleduje přitom dvě základní roviny této aktivity. – První rovinou je rovina *primárního sebezajišťování*, k němuž *předně* náleží aktualizace vlastní rozumovosti (= svobody) v pěstování *metody* (= *dobré mysli*) a v *próté-filosofických* / *metafyzických* výzkumech, jimiž se metodický postoj legitimuje (a jež lze proto interpretovat jako „sebezajišťování jistoty“), a *dále* navazující aktivní přístup k veškerému konečnému jsoucnu, vystupující nejnápadněji a nejslavněji v myšlence člověka *jako pána a vlastníka přírody*. – Druhou rovinou je rovina *sebezajišťování vůči nebezpečím vyvolaným právě sebezajišťujícím postupem*. – Třetí část se opírá především o *Rozpravu o metodě*, v menší míře využívá Descartesův poslední rozsáhlejší text, *Vášně duše*, *Pravidla pro vedení ducha*, *Meditace o první filosofii* a korespondenci. – Více než v předchozích výkladech zde vystupuje do popředí inspirace descartesovskými interpretacemi M. Heideggera (především v *Neitzsche II*); z dalších autorů se výrazněji dostávají ke slovu F. Alquié, Y. Belaval a P. Guenancia.

## 5. kapitola – Ti druzí

### § 17 Solipsismus

Úlohou descartesovského člověka – jeho posláním jako *Božího obrazu* – je *být ze sebe, být svobodný*. Ke své svobodě (*aseitě*) dospívá tento člověk prosazováním vlastní racionální substanciality v celku ducha a v posledku i „navenek“ (ve své situované tělesnosti). – Jeho sebeosvobozování nabývá na počátku podobu usilování o *jisté vědění* (*certitudo*) (§ 2), konceptualizované jako pěstování *dobré mysli* (*bona mens*) = *univerzální lidské moudrosti* (*universalis humana sapientia*) = *poznání duchem* (*animi cognitio*) (§ 1) = *metody* (*methodus*), ve své (partikulární) konkretizaci *mathesis universalis* (univerzální nauky o uspořádání a míře) (§ 4). V této činnosti se člověk ve svém „složeném“ bytí rozumově-tělesnou bytostí – a tedy (v ohledu *res cogitans*) *duchem* (§ 7) – zacvičuje do své „původní“, „čisté“ přirozenosti, již je *já* = „*ratio sui*“ (§ 11): bytí výlučně *ze sebe a pro sebe* (*sebejistota*). Díky tomu získává sebe sama – přestává přitakávat smyslovým dojmům či soudům „špatně sestavující představivosti“ – a zjednává si skutečný přístup k vnějšku, otevírá si svět coby neomezené pole pro své sebezpřesahování. – Ve své druhé fázi získává toto sebeosvobozování podobu *první filosofie / metafyziky*, v níž si člověk – předběžně již zacvičený do své racionality – zjednává *vědění* o počátku / původci sebe i světa v jeho relevantních charakteristikách (*ens infinitum, summe perfectum, verum; causa sui*) (§ 12), tj. i vědění o sobě samém jako ve své bytné skladbě primárně čistě racionálním a ve shodě s intencí svého původce kompetentním poznávat (§§ 11, 13, 14, 16) a o smyslovém světě jako principiálně rozumově poznatelném (= *raciomorfním, matematoidním*) (§ 14). – V první fázi tohoto descartesovského sebeosvobozování se tedy člověk učí být rozumový čili jistý v operacích svého ducha – učí se být *jistý* jako jednající *subjekt* (akcentováno v pojmu *deductio*) a v jednotě s tím se učí být si *jistý* svým *objektem* jako *svým vlastním ob-jectum* (akcentováno v pojmu *intuitus*) (§ 3); ve druhé fázi tuto svou (*sebe*)jistotu (a tedy sebe sama jako poznávajícího) *zajišťuje* tím, že jí skrze bazální vědění (znalost principů jako *prvních poznatků*) zjednává status *poznání*.

V této sebezajišťující aktivitě se „dere“, „probojovává“ k aktualitě substantiální rozumovost descartesovského člověka, původně zatlačená a desorientovaná v celku lidského ducha coby konstitutiva jejího sjednocení s tělem. Rozumovost se prosazuje nejprve ve směru *k sobě samé od světa*, odvrací se / odvrací „svého“ člověka ode všech světských vodítek. Člověk pěstující *dobrou mysl* se tak vzdává možnosti nechat se čímkoli vést – a tím odmítá rovněž vedení jinými lidmi, odmítá myšlenku *autority* (*auctoritas*) v širokém smyslu. Tento člověk se osvobozuje od své závislosti na druhých lidech / na společnosti, ve které žije, přestává být dítětem – a to nejen ve smyslu banální závislosti a pasivity, nýbrž i ve smyslu zdánlivě aktivního prosazování se v lidském světě, jež je ve své pravdě jen nereflektovaným akceptováním již etablovaných perspektiv – a stává se skutečně dospělým, samostatným. A v této své dospělosti, samo-stojnosti je zcela *sám* (*solus ipse*).

### § 18 *Ti druzí v autobiografii první části Rozpravy*

Nejznámějším dokladem Descartesova odmítnutí cizího vedení je jeho stylizovaná autobiografie v první části *Rozpravy o metodě*. Francouzský myslitel v ní líčí historii svého postupného osvobozování se od autority jiných lidí a souběžného spění k myšlence svobodného sebe-vedení v její výchozí podobě. Toto sebeosvobozování zde přitom podává především jako zbavování se explicitní i implicitní *potřeby* této autority, tj. vědomého i jen bezděčného – avšak o to nebezpečnějšího – přitakávání vlastní závislosti na *těch druhých*, a to nejen na jednotlivých, konkrétních lidech (jednotlivých *autoritách*, ať již učitelích či Aristotelovi), nýbrž především na lidském společenství se svými konstitutivy jako takovém. Descartesova autobiografie ze začátku *Rozpravy* je tak především historií autorova dospívání k „vnitřní“ samotě (= samo-stání). – Schematicky lze toto descartesovské „osvobozování se k sobě samému“ rozčlenit do dvou etap:

V té první se mladý Descartes zbavuje své závislosti na autoritě *školy*. Jeho učitelé<sup>184</sup> v něm nejprve probouzejí očekávání („přemlouvají“ jej), že právě studiem získá „*jasné a bezpečné znalosti všeho užitečného pro život*“, a tak v něm vyvolávají *svrchovanou touhu* po získání těchto znalostí – avšak v průběhu výuky jeho očekávání zklamávají: „...*jakmile jsem dokončil celá studia, po nichž lidé získávají postavení vzdělance, změnil jsem zcela své mínění. Viděl jsem se totiž jako obtíženého tolika pochybnostmi a omyly, že se mi zdálo, jako bych ze své snahy po vzdělání nevytěžil nic než to, že jsem stále více odkrýval svou*

<sup>184</sup> Na proslulém jezuitském učilišti La Flèche.

*nevědomost*.<sup>185</sup> – Důvodem zklamání mladého Descartesa je již výše (§ 2) exponovaná neshoda mezi učenci: vědy a humanitní umění (*lettres*) poskytují pouhé vzájemně se vyvracející domněnky, nic jistého. Jednotlivé vědy, především ta, jež má poskytovat principy jiným vědám, tj. filosofie / metafyzika, trpí vnitřními neshodami<sup>186</sup> – a další kolize rezultují z bytostné různosti přístupů ve vědách, provozovaných jako izolované disciplíny (§ 1). – Nejnápadnější – viděno z perspektivy pozdější descartesovské *mathesis* (§ 4) – je případ matematiky a fyziky. Matematika na jedné straně vyniká jistotou a evidencí svých důvodů (§ 2), avšak na druhé straně je dosud oporou pouze mechanickým *uměním* (*arts mécaniques*). Fyzika si vypůjčuje své principy od (aristotelské) filosofie – a nepodává tedy *celkový* výklad materiální přírody, který by „vycházel vstříc“ aplikované matematice.<sup>187</sup> – Ještě závažnějším nedostatkem poskytnutého vzdělání je však bytostné míjení se matematiky a morálky. Matematika je v podání Descartesových učitelů *jistou* vědou, avšak ve vztahu k lidskému životu – vzhledem k celkové životní orientaci – je zcela lhostejná. Morálka je naopak vyučována nikoli jako věda, nýbrž jen pomocí příkladů, většinou načerpaných z děl antických autorů.<sup>188</sup> Jistota a evidence *jasných a bezpečných znalostí* se tedy zcela mýjí s *životní naléhavostí*.

<sup>185</sup> „J’ai été nourri aux lettres dès mn enfance, et parce qu’on me persuadait que, par leur moyen, on pouvait acquérir une connaissance claire et assurée de tout ce qui est utile à la vie, j’avais un extrême desir de les apprendre. Mais, sitôt que j’eus achevé tout ce cours d’études, au bout duquel on a coutume d’être reçu au rang des doctes, je changerai entièrement d’opinion. Car je me trouvais embarrassé de tant de doutes et d’erreurs, qu’il me semblaient n’avoir fait autre profit, en tâchant me instruire, sinon que j’avais découvert de plus en plus mon ignorance.“ *Discours*, AT, VI, 5.

<sup>186</sup> „Je ne dirai rien de la philosophie, sinon que, voyant qu’elle a été cultivée par les plus excellentes esprits qui aient vécu depuis plusieurs siècles, et que néanmoins il ne s’y trouve encore aucune chose dont on ne dispute, et par conséquent qui ne soit douteuse, je n’avais point assez de présomption pour espérer d’y rencontrer mieux que les autres ; et que, considérant combien il peut y avoir de diverses opinions, touchant une même matière, qui soient soutenues par des gens doctes, sans qu’il y en puisse avoir jamais plus d’une seule qui soit vraie, je réputais presque pour faux tout ce qui n’était que vraisemblable. [/] Puis, pour les autres sciences, d’autant qu’elles empruntent leurs principes de la philosophie, je jugeais qu’on ne pouvait avoir rien bâti, qui fût solide, sur des fondements si peu fermes.“ *Discours*, p. I, AT, VI, 8-9.

<sup>187</sup> Srv. Alquiého poukaz na nesoulad mezi výukou aplikované matematiky a aristotelské fyziky v La Flèche: „...les mathématiques étaient enseignées selon l’ordre de la démonstration, et le professeur insistait surtout sur les mathématiques appliquées. L’enseignement de la physique, au contraire, reposait tout entier sur le commentaire de textes d’Aristote. Les deux enseignements ayant lieu la même année, on comprend que Descartes ait pu être frappé par leur contraste, et rêver d’une physique conçue selon la méthode mathématique.“ F. Alquié, *D.O.P.*, t. I, s. 557.

<sup>188</sup> „Je me plaisais surtout aux mathématiques, à cause de la certitude et de l’évidence de leurs raisons ; mais je ne remarquais point encore leur vrais usage, et pensant qu’elles ne servaient qu’arts mécaniques, je m’étonnais de ce que, leurs fondements étant si fermes et si solides, on n’avait rien bâti dessus de plus relevé. Comme, au contraire, je comparais les écrits des anciens païens, qui traitent des mœurs, à des palais fort superbes et fort magnifiques, qui n’étaient bâtis que sur du sable et sur la boue.“ *Discours*, p. I, AT, VI, 7-8. – K výuce v La Flèche srv. dále Alquiého komentář: „L’enseignement de la morale, en effet, était confié à un professeur autre que le professeur de philosophie : il procédait par exemples, tirés en général des livres anciens, et gardait un caractère littéraire. Telle est la source de la distinction entre les mathématiques ; démonstratives et vaines (vaines malgré leurs applications techniques, puisqu’elles ne proposent aucun but à l’homme) ; et les écrits des anciens

Mladý Descartes proto opouští svět dobové „knižní“ vzdělanosti, vymaňuje se – a to nejen navenek, nýbrž i vnitřně – z područí svých preceptorů a rozhoduje se, že nebude hledat jinou vědu (jiné *vědění*) než tu, jež nalezne v *sobě samém* či ve *velké knize světa* (*le grand livre du monde*).<sup>189</sup> – Očekávání, jež v něm probouzí *velká kniha světa*, je zcela srozumitelné: „...využil jsem zbytek svého mládí k tomu, abych cestoval, viděl dvory a armády, stýkal se s lidmi různých povah a postavení, abych získával různé zkušenosti, prověřoval sebe sama v situacích, jež mi nabízel osud, a abych všude o věcech, jež se mi naskytanou, uvažoval tak, že z toho budu moci získat nějaký užitek. Zdálo se mi totiž, že bych mohl najít mnohem více pravdy v úvahách, jež činí každý o záležitostech, jež jsou pro něj důležité a jejichž průběh jej ihned vytrestá, jestliže uvažoval špatně, než v těch, jež činí učenec (*un homme des lettres*) ve svém kabinetu o spekulacích, jež nevyvolávají žádný efekt, leda ten, že na ně bude tím domýšlivější, čím budou vzdálenější obecnému smyslu (*sens commun*) [...]. A vždy jsem měl svrchovanou touhu naučit se rozeznávat pravdivé od klamného, abych viděl jasně ve svých činech a s jistotou (*avec assurance*) kráčet tímto životem.“<sup>190</sup> Cílem je tedy nyní poučit se od lidí *praxe*, a nikoli těch, kteří svůj životní úspěch budují v závětrí opravdového života a jsou – přinejmenším sami pro sebe – úspěšní právě tím, nakolik se životu (= zdravému smyslu) ve svém díle vzdalují. – Ve svém očekávání je však mladý Descartes znovu zklamán, a to v principu ze stejného důvodu jako v případě knižní učenosti. V jednání lidí totiž nachází obdobnou diverzitu, jaká předtím diskvalifikovala dobovou vzdělanost, a zjišťuje tak, že nejistá, nezajištěná jsou nejen východiska teorie, nýbrž i východiska praxe. Prospěch, který z „četby“ *velké knihy světa* získává je proto „jen“ negativní: „Je pravda, že když jsem posuzoval pouze mravy jiných lidí, nenalezl jsem nic, co by mě učinilo jistým, a že jsem v nich postřehl téměř tolik diverzity, jako jsem dříve našel v domněnkách filosofů. Takže největší užitek, který jsem z toho získal, bylo to, že jsem viděl mnoho věcí, které jsou obecně přijímány a schvalovány jinými velkými národy, ačkoli nám se zdají velmi výstřední a směšné, a díky tomu

*païens, fort superbes et fort magnifiques, mais qui n'étaient bâtis que sur du sable.*“ F. Alquié, *D.O.P.*, t. I, s. 557.

<sup>189</sup> „...sitôt que l'âge me permit de sortir de la sujétion de mes précepteurs, je quittait entièrement l'étude des lettres. Et me résolvant de ne chercher plus d'autre science, que celle qui se pourrait trouver en moi-même, ou bien de grand livre du monde...“ *Discours*, p. I, AT, VI, 9.

<sup>190</sup> „...j'employai le reste de ma jeunesse à voyager, à voir des cours et des armées, à fréquenter des gens de diverses humeurs et conditions, à recueillir diverses expériences, à m'éprouver moi-même dans les rencontres que la fortune me proposait, et partout à faire telle réflexion sur les choses qui se présentaient, que j'en pusse tirer quelque profit. Car il me semblait que je pourrais rencontrer beaucoup plus de vérité, dans les raisonnements que chacun fait touchant les affaires qui lui importent, et dont l'événement le doit punir bientôt après, s'il a mal jugé, que dans ceux que fait un homme de lettres dans son cabinet, touchant des spéculations qui ne produisent aucun effet, et qui ne lui sont d'autre conséquence, sinon que peut-être il en tirera d'autant plus de vanité qu'elles seront plus éloignées du sens commun [...]. Et j'avais toujours un extrême désir d'apprendre distinguer le vrai d'avec le faux, pour voir clair en mes actions, et marcher avec assurance en cette vie.“ *Discours*, p. I, AT, VI, 9-10.

*jsem se naučil nevěřit příliš pevně v nic, k čemu jsem byl „přemluven“ jen příkladem a zvykem, a takto jsem se pozvolna osvobodil od mnoha omylů, jež mohou zatemnit naše přirozené světlo a učinit nás méně schopnými naslouchat rozumu.“*<sup>191</sup> V základu diverzity lidského jednání tedy mladý Descartes nachází diverzitu zvyků různých národů (rozmanitost v posledku nahodile ustavených „kultur“) – a tím si zjednává odstup od vlastní kulturní podmíněnosti (od toho, k čemu byl sám „přemluven“ *příkladem a zvykem*). Osvobozuje se *od* své dosud nereflektované „zapuštěnosti“ do obyčejů vlastního společenství (coby specifického *habitu*, srv. § 1) a stává se vnímavějším *pro* vlastní rozumovou přirozenost. Až po pročtení *velké knihy světa*, po kontaktu s *dalekým*, je tak Descartes skutečně svobodný od toho *nejbližšího* „cizího“, co se jako jakási druhá přirozenost usadilo v jeho duchu – od mravu své vlasti –, a je v pozitivním smyslu *sám se sebou / sám sebou*. – K výrazu se dostává jeho „svoboda k sobě“ – první podoba toho, co v *Pravidlech* vystupuje jako *bona mens* či *metoda* – v úmyslu „studovat rovněž v sobě samém (*en moi-même*)“.<sup>192</sup>

## § 19 Ti druzí a metoda

V *Pravidlech pro vedení ducha* vyslovuje Descartes svůj rozchod s autoritami (= odmítnutí samotného *principu* autority) nejjednoznačněji ve druhém *Pravidle*, kde vyjadřuje uspokojení nad tím, že „jsme již osvobozeni od závazku, který nás poutal ke slovům učitele (Magistri)“, „konečně jsme se jako dostatečně dospělí vymanili z moci rákosky“, a můžeme se tedy snažit „vystoupit na vrchol lidského poznání“.<sup>193</sup> Nápadné je, že zde Descartes na jedné straně odmítá autority (vystupující jako „moc rákosky“), ale na druhé se vyjadřuje v *plurálu*, a jeho vylučování druhých lidí je tedy selektivní, a nikoli naprosté. Ti druzí jsou odmítáni coby donucovatelé, ale zároveň přijímáni jako rovněž schopní samostatně jednat na základě vlastní

<sup>191</sup> „Il est vrai que, pendant que je ne faisais que considérer les moeurs des autre hommes, je n'y trouvais guère de quoi m'assurer, et que j'y remarquais quasi autant de diversité que j'avais fait auparavant entre les opinions des philosophes. En sorte que le plus grand profit que j'en retirais était que, voyant plusieurs choses qui, bien qu'elles nous semblent fort extravagantes es ridicules, ne laissent pas d'être communément reçues et approuvés par d'autres grand peuples, j'apprenais à ne rien croire trop fermement de ce qui ne m'avait été persuadé que par l'exemple et par la coutume, et ainsi je me délivrais peu à peu de beaucoup d'erreurs, qui pouvent offusquer notre lumière naturelle, et nous rendre moins capable d'entendre raison.“ *Discours*, p. I, AT, VI, 10.

<sup>192</sup> „...après que j'eus employé quelques années à étudier ainsi dans le livre de monde et tâcher d'acquérir quelque expérience, je pris un jour résolution d'étudier aussi en moi-même, et d'employer toutes les forces de mon esprit à choisir les chemins que je devais suivre. Ce qui me réussit beaucoup mieux, ce me semble, que si je ne me fusse jamais éloigné, ni de mon pays, ni de mes livres.“ *Discours*, p. I, AT, VI, 10-11. – Srv.: „*Étudier en moi-même* ne veut pas dire m'étudier moi-même. Il ne s'agit pas de psychologie et d'introspection, mais de méditation et de réflexion.“ F. Alquié, *D.O.P.*, t. I, s. 578, pozn. 2.

<sup>193</sup> „...ipsiment gaudeamus [...] quia illo jam soluti sumus sacramento, quod ad verba Magistri nos adstringebat, & tandem aetate satis maturâ manum ferulae subduximus [...] velimus seriò nobis ipsis regulas proponere, quarum auxilio ad cognitionis humanae fastigium adscendamus...“ *Regulae*, r. II, AT, X, 364.



rozumovosti. – Takovéto akceptování jiných lidí je však zároveň odmítnutím jejich *jinosti*: ti druzí nejsou zváni k podniku napravování (*directio*) lidského ducha *jako jiní*, nýbrž právě jako v principu stejní: stejně rozumoví, a potud stejně schopní – a to každý sám za sebe – rozvíjet svou *dobrou mysl* = dospívat k *univerzální lidské moudrosti* = pěstovat *metodu*. Samota pěstování metody, exponovaného v *Pravidlech*, je tedy předně samotou ve významu rušení nahodilé lidské *jinosti* skrze aktivizaci rozumu jako ve všech lidech stejného, a je tedy „pozitivním“ zestejňováním lidí; a dále je samotou ve významu „nikoli pospolu, nýbrž každý sám za sebe a ze sebe“.

Toto „ze sebe a za sebe“ přitom pro Descartesa platí i ve vztahu ke všemu, co již bylo druhými lidmi myšleno a zachyceno v jejich spisech, a to i k tomu, co bylo myšleno a zachyceno *správně*. V dopise Hogelandovi ze srpna 1638 charakterizuje Descartes četbu děl jiných autorů jako málo výnosný, riskantní a takřka zbytečný podnik. Ten, kdo chce nacházet pravdu v cizích spisech, je předně v neustálém nebezpečí, že spolu s poznatky přijme i omyly, a dále musí vynaložit až příliš velké úsilí na to, aby vyhledal jednotlivé pravdy, roztroušené v různých knihách, oddělené v nich od sebe a prezentované nezávisle jedna na druhé. – Jako výhodnější (ekonomičtější a bezpečnější) než takovéto prosívání hlušiny a systematizování zisků – a potud jako *rozumnější* – se proto Descartesovi ukazuje jeho vlastní podnik přímého hledání a nalézání pravdy v sobě samém a ze sebe sama.<sup>194</sup>

## § 20 Ti druzí a první filosofie

Mnohem razantněji vystupuje Descartesovo metodické rušení vlivu druhých lidí v jeho *proté*-filosofických výzkumech, jejichž vykonavatelem není *univerzální moudrost* tak vůbec, nýbrž jedinečné, vždy právě jen *moje já* (či jednoduše: *jímž jsem já sám* – *solus ipse*). – Předně je nezbytnou podmínkou pro jejich úspěšný průběh *klid* a *samota*. Na tuto podmínku poukazuje Descartes v *Rozpravě* i *Meditacích*, a to dvěma odlišnými způsoby, přiměřenými charakteru těchto spisů – v prvním případě v líčení *historie* svých prvních *proté*-filosofických úvah, ve druhém na začátku *metodického předvedení* samotného meditování: (a) Na konci třetí části *Rozpravy* popisuje autor poměry v Holandsku, kde žil od roku 1628 a kde podnikl své první *proté*-filosofické / metafyzické výzkumy: množství čínorodých lidí se v této zemi stará o své vlastní záležitosti a nezajímá se o věci druhých; člověk zde tedy má veškeré pohodlí civilizace a zároveň může žít „*stejně osaměle a v ústraní jako v nejvzdálenější*

<sup>194</sup> A Hogelande, août 1638, AT, II, 346-347. Srv. zvl. Y. BELAVAL, *L.C.D.*, ch. II („Révolution et tradition”), § II, s. 84-99.

*pustině*“.<sup>195</sup> V Holandsku Descartesova – bezpochyby krajně zjednodušujícího – vyprávění je tedy v principu každý sám u svých vlastních záležitostí a lidská vzájemnost se uskutečňuje jen po způsobu vzájemně výhodného materiálního zabezpečování. Tato země je proto ideálním prostředím pro podnik tak výstřední, jako jsou výzkumy, jež na začátku čtvrté části *Rozpravy* charakterizuje autor jako „*tak metafyzické a neobvyklé, že se patrně nebudou zamlouvat všem*“.<sup>196</sup> (b) Na začátku *První meditace* upozorňuje Descartes na své výchozí oproštění se od veškerého vnějšku: „*Dnes jsem tedy náležitě oprostil mysl od všech starostí, zajistil si nerušený klid, jsem sám a konečně se budu vážně a svobodně věnovat všeobecnému bourání svých [...] domněnek*“.<sup>197</sup> Descartesův meditující nesmí připustit, aby v něm vnější vlivy oživovaly jeho soupatřičnost k lidskému světu starostí a potřeb – aby jej pokaždé znovu činily závislým, nesamostatným, nespontánním –, a proto musí svůj sebezajišťující podnik od samého začátku chránit (= zajišťovat) před jakýmkoli kontaktem s vnějškem, především ostatními lidmi.

Ještě pozoruhodnější je však status jiných lidí – *těch druhých* – v líčení samotného průběhu *proté*-filosofických meditací. – Symptomaticky je nejvíce „zalidněné“ počáteční *pochybování*. – V *První meditaci* (§ 10) se nejprve objevují *šílenci* (*insani* či *amentes*), „*jejichž mozečky natolik trvale zachvátil výpar z černé žluči, že neustále prohlašují, že jsou králové, i když jsou naprostí nuzáci, že jsou oděni v purpuru, i když jsou nazí, že mají hliněné hlavy nebo že jsou celí z dýně či ze skla...*“.<sup>197</sup> Jde o lidi, jež podléhají vlastní narušené tělesnosti a nejsou proto schopní řídit se vlastním rozumem. Tito šílenci jsou tak jen karikaturami druhých lidí coby *a-mentes* v mathéticko-metafyzickém smyslu a jako tyto karikatury jsou jen prostředkem sebe-aktivizace *bona mens* (v obou výše exponovaných významech) metodicky pochybuujícího. – Po šílencích vstupují na scénu – v kontextu hypotézy snu – *malíři* (*pictores*). Ti jsou však pouhou metaforou, jež slouží k objasnění odvozené povahy snu a tím k oslabení dubitační síly této hypotézy: „*Když se totiž malíři snaží zobrazit Sirény a Satyrky co možná nevšedních forem, nemohou jim zajisté přidělit přirozenosti po všech stránkách nové, ale pouze je upletou z údů jiných živočichů; a kdyby snad vymysleli*

<sup>195</sup> „...il y a justement huit ans, que ce désir me fit résoudre à m'éloigner de tous les lieux où je pouvais avoir des connaissances, et à me retirer ici, en un pays où la longue durée de la guerre a fait établir de tels ordres, que les armées qu'on y jouisse des fruits de la paix avec d'autant plus de sûreté, et où parmi la foule d'un grand peuple fort actif, et plus soigneux de ses propres affaires que curieux de celles d'autrui, sans manquer d'aucune de commodités qui sont dans les villes les plus fréquentées, j'ai pu vivre aussi solitaire et retiré que dans les déserts les plus écartés.“ *Discours*, p. III, AT, VI, 31.

<sup>196</sup> „Opportune igitur hodie mentem curis [/] omnibus exsolvi, securum mihi otium procuravi, solus secedo, seriò tandem & libere generali huic mearum opinionum eversioni vacabo.“ *Meditationes*, m. I, AT, VII, 17-18.

<sup>197</sup> „...quorum cerebella tam contumax vapor ex astrâ bile labefactat, ut constanter asseverent vel se esse reges, cum sunt pauperrimi, vel purpurâ indutos, cum sunt nudi, vel caput habere fictile, vel se totos esse cucurbitas, vel ex vitro conflatos...“ *Meditationes*, m. I, AT, VII, 19.

něco natolik nového, že by dosud nikdo nespatriil vůbec nic podobného, a bylo by to tudíž zcela vybbájené a nepravdivé, přesto by přinejmenším barvy, z nichž to poskládali, jistě musely být pravdivé.“<sup>198</sup> Odkazují-li tedy vůbec malíři k opravdovým druhým lidem, pak jako *obecné* – právě jako lidé, rozumově-tělesné bytosti – neschopným zachytit svou smyslovostí (nový) svět v jeho pravdivých konturách – a zvláště pak jako z *velké většiny* neschopným (či spíše neochotným<sup>199</sup>) správně tyto své smyslové dojmy tlumočit (jako podléhajícím „proměnlivé spolehlivosti smyslů“ a „soudům špatně sestavující představivosti“). – Dalšími zástupci druhých lidí jsou – v kontextu hypotézy všemocného Boha – „jiní“, kteří „*chybují v tom, co podle svého mínění dobře znají*“.<sup>200</sup> Tentokrát jde o skutečné lidi, ale i oni zde reprezentují „obyčejné“ lidi vůbec – ty druhé – v jejich neschopnosti (či neochotě) orientovat se ve svém poznávání rozumem či tuto svou nerozumovost / nerozumnost alespoň připustit. – Posledními *druhými* jsou v první *Meditaci ateisté* – ti, kteří nevědí, kdo je Bůh, a jeho existenci proto popírají. Zatímco malíři a hlupáci reprezentují druhé lidi v nesprávnosti / nemetodičnosti jejich myšlení vůbec, reprezentují je ateisté právě v jejich nepřipravenosti provést zajišťující *proté-filosofický* výzkum a *en parergo* demonstrují destruktivní důsledky takového zanedbání. – Druzí lidé tak v první *Meditaci* slouží jen ke zprostředkování pochybujícího se sebou samým a nemají sebemenší právo být v ní jakkoli aktivní, natožpak právě jako *druzí* – ve své jinosti.<sup>201</sup> – Ve druhé *Meditaci* vystupují *ti druzí* jen kvůli tomu, aby demonstrovali – stejně jako *kus vosku* – vůdčí úlohu lidské racionality v ustavování vnější zkušenosti: „...*jako bych nikdy neviděl z okna lidi procházející ulicí, o nichž jsem neméně běžně než o vosku říkal, že vidím je samotné. Co ovšem vidím, vyjma klobouků a oděvů, pod nimiž se mohou skrývat automaty? Ale soudím, že jsou to lidé. Takže to, o čem jsem mnil, že to vidím očima, uchopuji výhradně schopností soudit, která je v mé mysli.*“<sup>202</sup> Druzí lidé jsou do této *Meditace* přibrání

<sup>198</sup> „Nam sane pictores ipsi, ne tum qui[/]dem cū Sirenas & Satyrcos maxime inusitatis formis fingere student, naturas omni ex parte novas iis possunt assignare, sed tantummodo diversorum animalium membra permiscent ; vel si forte aliquid excogitent adeo novum, ut nihil omnino ei simile fuerit visum, atque ita plane fictitium sit & falsum, certe tamen ad maximum veri colores esse debent, ex quibus illud componant.“ *Meditationes*, m. I, AT, VII, 19-20.

<sup>199</sup> Aktualizace vlastní schopnosti správně posuzovat smyslové dojmy je totiž v posledku výrazem lidské svobody, jež je *jako svoboda* nepřevoditelná na jakýkoli vnější důvod (ať již spočívá v lidské tělesnosti a situovanosti, či v neznámém a nepoznatelném poutu vytvářejícím z *res cogitans* a těla substantiální jednotu).

<sup>200</sup> „...judico interdum alios errare circa ea quae se perfectissime scire arbitrantur...“ *Meditationes*, m. I, AT, VII, 21.

<sup>201</sup> Srv. Marionův postřeh o „privativní“ přítomnosti těch druhých v první *Meditaci*, o jejich přítomnosti právě jako zbavovaných kompetence jakkoli do chodu této *Meditace* zasahovat, vylučovaných z ní: „La *Meditatio I* mentionne donc quatre fois des éventuelles d'autrui, mais c'est à chaque fois pour les récuser ; autrui n'y est recensée que pour y être éliminée.“ J.-L. MARION, *Questions*, s. 195.

<sup>202</sup> „...nisi jam forte respexissem ex fenestrâ homines in plateâ transeuntes, quos etiam ipsos non minus usitate quàm ceram dico me videre. Quid autem video praeter pileos & vestes, sub quibus latere possent automata ? Sed judico homines esse. Atque ita id quod putabam me videre oculis, solâ judicandi facultate, quae in mente meâ est, comprehendo.“ *Meditationes*, m. II, AT, VII, 32.

jako *objekty*, na nichž meditující (= *subjekt* v moderním významu, *arché* světa v jeho poznání) dokazuje svou vlastní racionální kompetenci.<sup>203</sup> – A konečně ve třetí *Meditaci* vystupují ti druzí pouze ve svém objektivním, zástupném bytí – a jako takoví (= jsoucí jen ve svých *idejích*) jsou zde prezentováni jako *principiálně* vzato ustavitelní kombinací objektivní reality ideje, již má meditující o sobě samém, ideji tělesných věcí a ideje Boha: „*A pokud jde o ideje, jež ukazují jiné lidi nebo živočichy nebo anděly, snadno chápu, že bych je mohl poskládat ze svých idejí sebe sama, tělesných věcí a Boha, i kdyby ve světě kromě mne žádní lidé, živočichové ani andělé nebyli.*“<sup>204</sup> Druzí lidé jsou zde tedy předváděni jako ve své realitě (věcném obsahu) redukovatelní na obsahy a operační schopnosti meditující mysli. – Zvláště nápadné pak je to, že v poslední *Meditaci*, kde je znovu „nastoleno“ jsoucno vnější zkušenosti ve své existenci, nejsou druzí lidé zmiňováni vůbec.<sup>205</sup> – *Próté*-filosofické výzkumy tak *ty druhé* buď explicitně *vylučují*, nebo je – ať již akcentované v jejich jinosti coby defektu či této jinosti úplně zbavené – *využívají jako metodické pomůcky*, nebo dokonce – a to právě ve svém finále, ve kterém „obnovují svět“ – úplně *ignorují*.

## § 21 Konformita

Descartesovský člověk, který usiluje o správnost svého bytí *rozumovou* bytostí, se musí zbavovat své původní afektivní vázanosti na autoritu lidského společenství jako takového. Zároveň však v tomto společenství musí stále žít – a dostává se tak do nebezpečí, že se svým sebeosvobodováním (právě svou probouzející se *univerzální* rozumovostí), stane pro toto společenství *jiným, cizím, a potud nežádoucím*. Ten, kdo usiluje o rozumové *sebezajištění*, se tedy vystavuje zcela nové *nejistotě*: vyvstává pro něj hrozba ze strany společenství, jež jako *rozumově-tělesná* bytost opouští, ale jež zároveň jako *rozumově-tělesná* bytost stále potřebuje: hrozí mu, že bude z tohoto společenství vyloučen (zbaven jeho opory) či nucen k návratu do něj (opětovně, tentokrát pod explicitním nátlakem habitualizován). Jako *rozumová* bytost musí tomuto nebezpečí čelit *rozumově / rozumně*.

<sup>203</sup> Srv.: „...les hommes ici supposés autres n'apparaissent que par un jugement que l'*ego* porte seul, et qui les identifie par décision unilatérale ; les hommes sont tels, non parce qu'ils se font reconnaître par l'*ego*, mais parce que l'*ego* en décide ainsi pour eux et sans eux, selon les mêmes procédures par lesquelles il décide que la cire est telle qu'elle est.“ J.-L. MARION, *Questions*, s. 198.

<sup>204</sup> „Et quantum ad ideas quae alios homines, vel animalia, vel Angelos exhibent, facile intelligo illas ex iis quas habeo mei ipsius & rerum corporalium & Dei posse componi, quamvis nulli praeter me homines, nec animalia, nec Angeli, in mundo essent.“ *Meditationes*, m. III, AT, VII, 43.

<sup>205</sup> Ani v *Rozpravě* se Descartes nezabývá druhým člověkem v její čtvrté části věnované metafyzickým výzkumům, nýbrž až v páté, věnované fyzice / přírodovědě – stanovuje zde znaky, jimiž se lidé ve svých aktivitách odlišují od zvířat (feč, smysluplné jednání). *Discours*, p. V, AT, VI, 57-59.

Rozumný způsob soužití s ostatními lidmi formuluje Descartes ve třetí části *Rozpravy* v první zásadě (*maxime*) své provizorní morálky (*une morale par provision*): „...poslouchat zákony a zvyky své země...“, uchovávat si „pevně náboženství“, ve kterém byl „z Boží milosti vychován od svého dětství“, a řídit se „ve všem ostatním podle těch nejumírněnějších a nejméně výstředních domněnek, jež ve budou svém jednání obecně přijímat ti nejrozumnější (*les plus sensés*) z lidí“, mezi kterými bude žít.<sup>206</sup> – V prvním bodě této své „zásady konformity“ se Descartes rozhoduje přijímat všechny „směrovky“ lidského jednání, jež jsou v jeho zemi (tj. v zemi, v níž jako ve své povaze „nahodilé“ žije) závazné. Toto rozhodnutí však není návratem do lidské společnosti ve smyslu znovunabytí habitu jako výrazu specifické pasivity – pro akceptování obecného mravu své země se rozhoduje *svobodně* a s odstupem. A v jednotě s tím se pro ně rozhoduje *rozumně*, a tedy – z perspektivy zde předestírané pozice – *správně*: jeho „zásada konformity“ je projevem zcela legitimní sebeochrany sebe samu ustavující *dobré mysli* = *metody*. Jen díky ní si člověk (= ve své substancialitě *rozum* či *já*) zjednáva podmínky k tomu, aby mohl být *dobře* (z perspektivy metafyziky či racionální theologie viděno: aby byl takový, jakého jej chce mít Bůh). – Ve druhém bodě vztahuje Descartes tuto svou zásadu (= zásadu *provizorní morálky*) i na náboženství, ve kterém byl vychován z *Boží milosti*. Respektuje tím *sociální dimenzi* náboženství (jako spoluustavujícího „zvykový“ ráz lidského spolubytí) a zároveň (v neřešitelném konfliktu s tím) jeho *absolutnost* (= jeho charakter daru „Boží milosti“).<sup>207</sup> – Ve třetím bodě své zásady se hlásí k následování *těch nejrozumnějších* (*le mieux sensés*) z lidí a v dalším výkladu své tvrzení upřesňuje – jde o

<sup>206</sup> „La première [scl. maxime] était d'obéir aux lois et aux coutumes de mon pays, retenant constamment la religion en laquelle Dieu m'a fait la grâce d'être instruit dès mon enfance, et me gouvernant, en toute autre chose, suivant les opinions les plus modérées et les plus éloignées de l'excès, qui fussent communément reçues en pratique par les mieux sensés de ceux avec lesquels j'aurais à vivre.“ *Discours*, p. III, AT, VI, 23.

<sup>207</sup> Alquié zde zdůrazňuje primát (pravého) náboženství jako daného Bohem: „D'une part il est vrai, le : *retenant constamment la religion*, succède à : *obéir aux lois et aux coutumes de mon pays*, et semble indiquer que la soumission à la religion n'est qu'un [...] cas particulier du conformisme : né en pays catholique, Descartes sera catholique. Mais l'intervention de Dieu nous place à un tout autre point de vue, et Descartes affirme bien qu'il tient sa religion pour vrai indépendamment de toute considération géographique. Car il n'écrit pas : « la religion en laquelle la coutume me persuadait que Dieu m'avait fait la grâce d'être instruit », mais bien : *Dieu m'a fait la grâce d'être instruit*. Il s'agit là d'une affirmation sans réserves, et qui ne dépend pas de la résolution de se soumettre à la coutume.“ F. Alquié, *D.O.P.*, t. I, s. 592-593, pozn. 4. O obtížích spojených se začleněním myšlenky následování pravého náboženství pod zásadu konformity svědčí i další výklad ve třetí části *Rozpravy*, v němž již Descartes o náboženství pojednává jako o něčem jiném, než je provizorní morálka: „Après m'être ainsi assuré de ces maximes, et les avoir mises à part, avec les vérités de la foi, qui ont toujours été les premières en ma créance.“ *Discours*, p. III, AT, VI, 28. – V dilematu mezi dočasným opuštěním (jak se v později ukáže *opravdu jsoucího*) Boha ve prospěch pouhého vnějšího, „konformistického“ přitakávání obsahu jeho zjevení a omezením své distance od všech nezajištěných mínění na to, co je „jen lidské“, volí tedy Descartes – alespoň ve své prezentaci, jež sama podléhá režimu provizorní morálky – druhou možnost. Zdůvodněním této volby může být odkaz na Boží milost, která *tajemně* určuje lidskou vůli a která navíc jediná dokáže legitimovat i pozdější samozřejmou identifikaci Boha (či boha) *proté-filosofického* zkoumání s Bohem katolického náboženství. Srv. např. již výklad ve třetím *Pravidle*: ačkoli jsou nejspolehlivějšími cestami k vědění *intuice* a *dedukce*, přesto nám podle Descartesa nic nebrání „quominus illa, quae divinitus revelata sunt, omni cognitione certior credamus, cum illorum fides, quaecumque est de obscuris, non ingenij actio sit, sed voluntatis.“ *Regulae*, r. III, AT, X, 370.

ty nejrozumnější země, ve které (právě) žije: „...ačkoli jsou snad právě tak rozumní lidé mezi Peršany nebo Čínany jako mezi námi, zdálo se mi, že nejužitečnější je řídit se podle těch, s nimiž budu muset žít...“<sup>208</sup> Pro Descartesa je tak důležité řídit se nejen mravem své země vůbec, nýbrž především jednat podle toho, jak se tímto mravem řídí – jak se s ním vyrovnávají – ti nejrozumnější. O tom, kdo jsou ti nejrozumnější (= *le mieux sensés*), však nerozhoduje na základě toho, že by rozumově nahlížel správnost jejich jednání, neboť pak by se neřídil jejich příkladem, nýbrž vlastním rozumem. Ti nejrozumnější proto musejí být ti, kteří jsou nejúspěšnější, a to nikoli ve smyslu vynikání (které vyvolává závist, a je potud riskantní), nýbrž ve smyslu klidného a zajištěného života spojeného s obecným souhlasem ostatních lidí. V posledku tedy lze konstatovat, že se Descartes svobodně a rozumně (= rozumově) rozhoduje následovat ve svém jednání ty, o jejichž „rozumnosti“ (= obezřetnosti) rozhoduje *communis opinio*.<sup>209</sup>

Zásadu konformity Descartes prezentuje jako zásadu *provizorní morálky*, tj. morálky, již si podle vlastních slov vytvořil jen pro dobu, kdy se bude cvičit v pěstování metody a kdy se ještě neodvází ke stanovení *filosofických* (= *metafyzických*) *principů*, a tedy ani k výstavbě veškerého vědění jako založeného výlučně v nich. – Tato zásada se však do jisté míry vymyká Descartesovu vymezení. Musí platit nejen do doby, kdy se jejímu autorovi podaří *odkryt principy* a na nich *vybudovat celek vědění*, nýbrž až do doby, kdy dokáže své myšlenky *prosadit*, tj. kdy získá – alespoň částečný – souhlas *těch druhých* (učenců i lidí praxe). Pouze následování těch nejrozumnějších může být (formálně vzato) ještě předtím nahrazeno jednáním na základě rozumového náhledu, avšak jako celek je zásada konformity fundamentem bytostného provizoria člověka uskutečňujícího své bytí po způsobu *subsistujícího rozumu* ve společnosti ustavené po způsobu vzájemného *aktivně-pasivního* vyrovnávání se lidí, a nikoli – alespoň v explicitně stanoveném ideálu – po způsobu jejich stejné, a *potud* společné rozumové aktivity.<sup>210</sup>

<sup>208</sup> „Et encore qu’il y en ait peut-être d’aussi bien sensés, parmi les Perses ou les Chinois, que parmi nous, il me semblait que le plus utile était de me régler selon ceux avec lesquels j’aurais à vivre. *Discours*, p. III, AT, VII, 23.

<sup>209</sup> Alquié komentuje tento bod první zásady jako výsledek Descartesovy svobodné volby toho, kdo jsou oni *le mieux sensés* země, ve které žije: „...c’est bien Descartes, et non l’opinion commune, qui décide quels sont les mieux sensés des hommes qu’il fréquente...“. F. Alquié, *D.O.P.*, t. I, s. 593, pozn. 1. – Z pozice předkládané práce lze s tvrzením souhlasit jen za podmínky jeho upřesnění: Descartes svobodně, uváženě rozhoduje o tom, že o oněch *les mieux sensés*, jež bude ve svém jednání následovat, rozhoduje *l’opinion commune*. Rozhoduje se akceptovat *obecné mínění*, a tedy i jím stanovené ideály lidského života.

<sup>210</sup> Srv. výklady v § 25.

## § 22 *Ti druzí a rozhodnost*

Člověk, který usiluje o *rozumovost* (= správnost) svého života, je stále obklopený druhými lidmi, vystavený jejich nejrozmanitějšímu působení. Ve svém úsilí o *aktivitu* – bytí ze sebe – tak neustále *trpí* působením jsoucen, která nemůže jednoduše „zastavit“, objektivizovat a zafixovat v jejich racionorní pravdě. Je neustále „příčiňován“ požadavky, návrhy, radami, prosbami a dalšími podněty *těch druhých*. A pro něj jako *rozumově-tělesnou* bytost, která primárně rozvíjí *vlastní* rozumovou přirozenost a vedle toho v nezbytné míře pečuje o sebe samu ve své tělesné situovanosti, jsou tyto podněty – ačkoli mohou často odkazovat k výhodnějším řešením jednotlivých životních, „obstarávacích“ problémů (= otevírat nové, lepší možnosti) – něčím, co rozptyluje a odvádí od toho, co je podstatné. Člověk snažící se o nabytí *dobré mysli* („pravého dobra“) se proto musí proti takovýmto „svodům“ zaštitit.

Výrazem potřeby této ochrany sebe sama před působením jiných lidí je druhá zásada provizorní morálky, již lze charakterizovat jako „zásadu rozhodnosti“. Stanovuje „*být co nejpevnější a nejrozhodnější ve svých činech, jak jen je možné, a následovat stejně vytrvale ty nejpochybnější domněnky, jestliže se*“ člověk „*pro ně jednou rozhodl, jako kdyby byly velmi jisté*“.<sup>211</sup> Člověk jednající podle této zásady napodobuje – jak tvrdí sám Descartes – pocestné, kteří zabloudili v lese a správně krácejí tou nejpřímější možnou cestou jedním směrem, ačkoli si jej zvolili zcela náhodně.<sup>212</sup> Jestliže se tento člověk k něčemu rozhodne, pak se již neohlíží vlevo ani vpravo, co nejrychleji vykoná zamýšlený čin – a vrátí se ke svému hlavnímu úkolu, jímž je aktivizace vlastní racionality. A přitom ví, že dělá to nejsprávnější, co dělat může. Za východiska svého jednání sice přijímá i pochybné domněnky (pouhé domněnky jsou vždy ze své povahy pochybné a z perspektivy myšlenky jistoty již není velký rozdíl mezi více a méně pochybnou domněnkou), a tyto již nereviduje, ale dělá to s vědomím, že důvod jejich přijetí (= sama zásada rozhodnosti jako výraz sebeochrany jeho prosazující se rozumovosti) je jistý a nepochybný. Ve svém jednání nekolísá, ničeho nelituje, nic si nevyčítá... – Díky stanovení a přijetí zásady rozhodnosti je tak řádně jsoucí descartesovský člověk odolný nejen vůči

<sup>211</sup> „Ma seconde maxime était d'être le plus ferme et le plus résolu en mes actions que je pourrais, et de ne suivre pas moins constamment les opinions les plus douteuses, lorsque je m'y serais une fois déterminé, que si elles eussent été très assurées.“ *Discours*, p. III, AT, VI, 24.

<sup>212</sup> „Imitant en ceci les voyageurs qui, se trouvant égarés en quelque forêt, ne doivent pas errer en tournant, tantôt d'un côté, tantôt d'un autre, ni encore moins s'arrêter en une place, mais marcher toujours le plus droit qu'ils peuvent vers un même côté, et ne le changer point pour de faibles raisons, encore que ce n'ait peut-être été au commencement que le hasard seul qui les ait déterminés à le choisir : car, par ce moyen, s'il ne vont justement où ils désirent, ils arriveront qu'au moins à la fin quelque part, où vraisemblablement ils seront mieux que dans le milieu d'une forêt.“ *Discours*, p. III, A, VI, 24-25.

působení druhých lidí, nýbrž i vůči jejich trpění: je vyzbrojený i proti případným výčitkám, které by v něm mohly vyvolat nezamýšlené dopady jeho jednání na ně – neboť si je vždy jistý, že jedná na základě správného důvodu.

### § 23 „Uspořádání“ světa

Člověk usilující o získání *dobré mysli* (= ustavení metody) si zásadou konformity ustavuje referenční rámec veškerého svého jednání a zásadou rozhodnosti zjednává jednoduchá vodítka pro uskutečnění svých záměrů. – Ve třetí zásadě provizorní morálky se Descartes rozhoduje „*přemáhat spíše sebe sama než štěstěnu a měnit spíše své touhy než uspořádání světa*“, a to s vědomím toho, že „*úplně v naší moci není nic než naše myšlenky*“ a že tedy jestliže „*jsme ve vztahu k vnějším věcem učinili to nejlepší, čeho jsme schopni*“, pak je zřejmé, že to, v čem jsme neuspěli, „*je pro nás naprosto nemožné*“.<sup>213</sup> A konečně ve čtvrté zásadě stanovuje to nejlepší zaměstnání, jemuž se může věnovat: je jím právě to, které již provozuje – kultivace vlastního rozumu a poznávání pravdy na základě předepsané metody (metoda se tak vrací k sobě samé v aktu „sebeafirmace“).<sup>214</sup> V obou těchto zásadách se tedy jejich autor odvrací od vnějšku, především od ostatních lidí – uhasíná svá očekávání vůči nim a veškeré dobro vyžaduje jen od vlastní aktivity.

Uspořádání či „*formu*“ lidského světa tak descartesovský člověk *respektuje* jako cosi, čemu nesmí vzpříčit (první zásada), jeho „*materii*“ však *jako* jednající – v kontextu tohoto respektu – *ignoruje*, a to jak z hlediska volby prostředků (druhá zásada), tak i volby cílů (třetí a čtvrtá zásada): neangažuje se v „*komediích, jež se ve světě hrají*“, je „*spíše jejich divákem než hercem*“.<sup>215</sup> – V respektu k lidskému uspořádání však descartesovskému metodikovi nejde jen o přímou ochranu sebe sama před ním, nýbrž i o ochranu samotného tohoto uspořádání. Myšlenku potřeby této ochrany vyslovuje Descartes nejrazantněji ve druhé části *Rozpravy*: „*Je pravda, že je nevidané, aby někdo strhnul všechny domy nějakého města jen proto, aby je postavil jiným způsobem a učinil jeho ulice krásnějšími [...] Tímto příkladem jsem se přesvědčil, že by skutečně nebylo rozumné, aby si nějaký jednotlivec stanovil úlohu reformovat stát, vše v něm měnit od základů a převracet jej, aby ho znovu vybudoval; ba ani*

<sup>213</sup> „Ma troisième maxime était de tâcher toujours plutôt à me vaincre que la fortune, et à changer mes desirs que l'ordre du monde ; et généralement, de m'accoutumer à croire qu'il n'y a rien qui soit entièrement en notre pouvoir, que nos pensées, en sorte qu'après que nous avons fait notre mieux, touchant les choses qui nous sont extérieures, tout ce qui manque de nous réussir est, au regard de nous, absolument impossible.“ *Discours*, p. III, AT, VI, 25.

<sup>214</sup> *Discours*, p. III, AT, VI, 27.

<sup>215</sup> „...Je ne fis autre chose que rouler ça et là dans le monde, tâchant d'y être spectateur plutôt qu'acteur en toutes les comédies qui s'y jouent...“ *Discours*, p. III, AT, VI, 28.



reformovat soubor věd či uspořádání jejich vyučování zavedené ve školách...“<sup>216</sup> Člověk může a má reformovat sebe sama – tak jako „někteří lidé bourají své domy, aby je znovu vystavěli“ a „jsou k tomu dokonce někdy nuceni, když jsou v nebezpečí, že na ně tyto domy spadnou“<sup>217</sup> –, ale nesmí myšlenkou společenské reformy ohrožovat uspořádání společnosti – a to především (či nejprve) z toho důvodu, že právě stabilita společnosti je zárukou relativně snadné orientace mezi lidmi, a tedy podmínkou možnosti zjednání si patřičného klidu pro onu reformu sebe sama (= rozvíjení vlastní rozumové přirozenosti) jako pro to, co je v lidském životě skutečně důležité. „Privátní“ reforma sice rovněž přináší nesnáze, avšak ty jsou podle Descartesa nesrovnatelně menší než nesnáze spojené se snahou o reformu lidských společenství, třeba jen takovou, jež se týká málo důležitých záležitostí: „Tato velká tělesa je nesnadné zdvihnout, jestliže byla poražena, či je jen zadržet, jestliže byla otřesena, a jejich pády nemohou být jiné než tvrdé. A pokud jde o jejich nedostatky, jestli nějaké mají – přičemž sama diverzita, jež je mezi nimi stačí k ujištění o tom, že mnohá je mají –, život je bezpochyby velice zjemnil; ba dokonce se jim vyhnul či je nepozorovaně zmenšil v případech, kdy by nebylo snadné postarat se o to na základě obezřetnosti (par prudence). A konečně jsou tyto nedostatky takřka vždy snesitelnější, než by byla jejich změna...“<sup>218</sup> I když je uspořádání lidského světa v nějakém ohledu „ne-řádné“ (= nerozumné, nerozumové) a ztěžuje život, přesto je třeba usilovat o jeho uchování – a to právě v zájmu možnosti toho jediného řádného (= rozumného) způsobu rozvíjení rozumovosti, jímž je vždy osamělé, „privátní“ rozvíjení metody.

Úsilí o reformu uspořádání lidského světa tak Descartes považuje za projev nerozumnosti: „...nijak nemohu schvalovat ony svárlivé a neklidné povahy, jež svými myšlenkami zasahují do spravování veřejných záležitostí, přestože k tomu nejsou povolány ani svým původem ani svou štěstěnou...“<sup>219</sup> Lidé, kteří usilují o něco takového, se „pokládají za obratnější, než jsou,

<sup>216</sup> „Il est vrai que nous ne voyons point qu'on jette par terre toutes les maisons d'une ville, pour le seul dessein de les refaire d'autre façon, et d'en rendre plus belles [...]. A l'exemple de quoi je me persuadait, qu'il n'y aurait véritablement point d'apparence qu'un particulier fit dessein de réformer un Etat, en y changeant tout dès les fondementes, et en le renversant pour le redresser ; ni même aussi de réformer le corps des sciences, ou l'ordre établi dans les écoles pour les enseigner...“ *Discours*, p. III, AT, VI, 12.

<sup>217</sup> „...on voit bien que plusieurs font abattre les leurs [*scl.* maisons] pour les rebâtir, et que même quelquefois ils y sont contraints, quand elles sont en danger de tomber d'elles-mêmes...“ *Discours*, p. III, AT, VI, 13.

<sup>218</sup> „Ces grands corps sont trop malaisés à relever, étant abattus, ou même à retenir, étant ébranlés, et leurs chutes ne peuvent être que très roudes. Puis, pour leurs imperfections, s'ils en ont, comme la seule diversité qui est entre eux suffit pour assurer que plusieurs en ont, l'usage les a sans doute fort adoucies ; et même il en a évité ou corrigé insensiblement quantité, auxquelles on ne pourrait si bien pourvoir par prudence. En enfin, elles sont quasi toujours plus supportables que ne serrait leur changement...“ *Discours*, p. II, AT, VI, 14.

<sup>219</sup> „...je ne saurais aucunement approuver ces humeurs brouillonnes et inquiètes, qui n'étant appelées, ni par leur naissance, ni par leur fortune, au maniement des affaires publiques, ne laissent pas d'y faire toujours, en idée, quelque nouvelle réformation.“ *Discours*, p. II, AT, VI, 14.

neumějí zamezit ukvapenosti svých soudů ani nemají dost trpělivosti k tomu, aby všechny své myšlenky rozvíjeli podle řádu (*par ordre*)“<sup>220</sup>. Jedná se tedy o ty, kteří se nechávají strhnout afektivitou a vlastní špatně sestavující představivostí (v základu obrazotvorností = tělem, a tedy světem, lidským i přírodou), a vůči nim je Descartes plně solidární se společností a jejími donucovacími prostředky.<sup>221</sup> Člověk uskutečňující svou rozumovou svobodu se tak na jedné straně vymaňuje z *moci rákosky* (§ 19), avšak na druhé tuto moc schvaluje jako opatření ochraňující „svět“ a v posledku (či především) i jej samotného v jeho aktivním ústraní, které vyžaduje stabilitu vnějšku: mnozí lidé – ti, kteří nejsou dostatečně odhodlaní k rozvíjení vlastní rozumovosti, čili téměř všichni – by *bez vůdce* (či obecněji: bez spoléhání se na cizí rozhodnutí jako taková, o nichž se nepřemýšlí, a tedy skrze zřeknutí se vlastního úsudku a vlastní volby) *spěli do propasti* a ohrožovali tak celou společnost – a ti z nich, kteří to neuznávají, musejí být k poslušnosti přinuceni.

#### § 24 *Pravda pro ty druhé*

Člověk usilující o metodičnost svého přístupu ke jsoucnu se svou konformitou chrání před lidským světem (§ 21) a zároveň jí chrání tento svět jako relativně stabilní rámec svého života, obráceného k projektu vlastní „emendace“ (§ 23). Ve svém vztahu k *těm druhým* v jejich vzájemné spjatosti do celku společnosti respektuje jejich tělesně ustavenou habitualizaci jako to podstatné a určující (přínejmenším jako to, co nijak nemůže eliminovat vlastními silami), a to nejenom jako danost (§ 21), nýbrž i jako „normu“ (§ 23). – Přitom si však uvědomuje, že jiní lidé jsou ve svém založení *stejně* rozumoví jako on (§ 11) a že jsou tedy principiálně schopní jeho vlastnímu projektu porozumět. A ví, že s rozumějícími lidmi (či s těmi, kteří je respektují jako authority) by se mu žilo lépe – pohodlněji, bezpečněji – než s lidmi, s nimiž své pojetí lidského dobra nesdílí. – Usiluje proto o srozumitelnou a přitom bezpečnou prezentaci vlastních náhledů – takovou, která je s to iniciovat příznivou „konverzi“, avšak zároveň neprovokuje, respektuje zásadu konformity. Jeho úsilí o takovouto

<sup>220</sup> Jde o ty, jež „se croyant plus habiles qu'ils ne sont, ne se peuvent empêcher de précipiter leurs jugements, ni avoir assez de patience pour conduire par ordre tutes leur pensées...“. *Discours*, p. II, AT, VI, 15.

<sup>221</sup> Výše než je staví ty, kteří „ayant assez de raison, ou de modestie, pour juger qu'ils sont moins capables de distinguer le vrai d'avec le faux, que quelques autres par lesquels ils peuvent être instruits, doivent bien plutôt se contenter de suivre les opinions de ces autres qu'en chercher eux-mêmes de meilleures.“ *Discours*, p. II, AT, VI, 15. – Tito lidé ve své explicitní pasivitě nepředstavují hrozbu pro lidskou společnost – ba naopak ji svou poslušností vůči těm, kdo mají moc, stabilizují –, jakkoli nejsou řádně lidmi (= neusilují o rozumovost svého života); ti předchozí však ve své zdánlivé – nahodilé, afekty čili vášněmi (*passions*) určené – aktivitě společnost (a tedy i samotného metodika) zjevně ohrožují.

sebe prezentaci získává podle okolností celou řadu podob. Pro záměry předkládané práce postačí naznačit dvě zvláště výrazné:

Prvním z těchto způsobů, jež Descartes při „sebezajišťující“ prezentaci vlastní pozice využívá, je důsledná snaha „rozeznít“ v disponovaném čtenáři jeho *vlastní* rozumovost akcentovaná jako autorova skromnost a nejistota výsledky vlastní práce. – Příkladem je Descartesův pokyn jak číst *Rozpravu*, poskytnutý v její první části. Francouzský myslitel zde připouští možnost, že se mýlí, a své dílo proto charakterizuje jen jako vyličení vlastních „cest“ a vyobrazení vlastního života, jež musí posoudit každý sám. Rozhodně přitom odmítá vystupovat jako učitel: „...*mým záměrem není vyučovat zde metodě, již musí každý následovat, aby správně vedl svůj rozum, nýbrž jen ukázat, jakým způsobem jsem se snažil vést ten svůj. Ti, kteří se odvažují poskytovat předpisy, se musejí považovat za obratnější, než jsou ti, kterým je poskytnutí; a jestliže pochybí v nejmenší věci, zasluhují důtku.*“<sup>222</sup> Descartes zde veřejně vyhlašuje, že není učitelem metody, jelikož se nepovažuje za kompetentnějšího než jsou jiní lidé, avšak přitom ví (či přesněji – ve shodě se svým konceptem člověka soudí), že každý, kdo v sobě osvobodí vlastní rozumovost, snadno nahlédne vnitřní smysl jeho tvrzení: že totiž z hlediska rozumové kompetence není *nikdo* obratnější než ti druzí a že tedy *z povahy věci* nikdo nemůže poskytovat předpisy či vystupovat jako učitel. – Jiným významným příkladem tohoto přenesení odpovědnosti na čtenáře je „implicitní výklad“ celkové strukturace kompletního Descartesova *proté-filosofického* spisu naznačený posledním ze tří titulů: *Meditace – Námitky – Odpovědi*. Na jedné straně si autor / editor spisu ponechává poslední slovo, ale na druhé používá titul *Odpovědi (Responsiones)*, a nikoli *Řešení (Solutiones)*.<sup>223</sup> Na veřejné rovině tím předává právo rozhodovat o pravdě a nepravdě každému svému jednotlivému čtenáři (s ohledem na případný konsensus, podle zásady konformity), avšak ve skutečnosti je poskytuje jedinému kompetentnímu posuzovateli, stejnému ve všech lidech – samotnému *rozumu*.

Druhým způsobem zajišťování výkladu vlastní pozice je maximální přizpůsobení její *výchozí* prezentace konvencím. Excelentním příkladem tohoto postupu je Descartesův *Dopis Sorbonně*, připojený jako úvodní text právě k *Meditacím*. Svůj *proté-filosofický* výzkum zde autor předkládá jako apologii pilířů (křesťanského) náboženství (těch, jež může člověk

<sup>222</sup> „Ainsi mon dessein n'est pas d'enseigner ici la méthode que chacun doit suivre pour bien conduire sa raison, mais seulement de faire voir en quelle sorte j'ai tâché de conduire la mienne. Ceux qui se mêlent de donner des préceptes, se doivent estimer plus habiles que ceux auxquels ils les donnent ; et s'ils manquent en la moindre chose, ils en sont blâmables.“ *Discours*, p. I, AT, VI, 4.

<sup>223</sup> K ustavení struktury „meditace – námitky – odpovědi“ Descartesova nejvýznamnějšího *proté-filosofického* spisu srv. J.-M. BEYSSADE, *Méditer, objecter, répondre*, in: Descartes. *Objecter et répondre*, PUF, Paris 1994, s. 21-38.

nahlédnout vlastním rozumem), jimiž jsou vědění o *existenci Boha* a o tom, že *lidská duše nezaniká s tělem*: „Vždy jsem pokládal dvě otázky, o Bohu a Duši, za nejpřednější z těch, v nichž má podávat důkazy spíše filosofie než theologie, neboť i když nám věřícím se stačí na základě víry spolehnout, že lidská duše nezaniká s tělem a že Bůh existuje, nevěřící podle všeho jistě nelze přesvědčit o žádném náboženství a téměř o žádné morální ctnosti, pokud jim v těchto otázkách nebudou nejprve podány důkazy přirozeným rozumem – a protože v tomto životě se často větší odměny nabízejí neřestným než ctnostným, málokdo by dal přednost správnému před užitečným, kdyby se nebál Boha nebo neočekával příští život.“<sup>224</sup> – Celý postup *Meditací* zde tedy Descartes prezentuje od jeho „čistě metafyzických“ výsledků, které jsou ve své izolovanosti – zbavenosti vazby na výstřední, „solipsistický“ podnik první filosofie a na *mathetický* požadavek po založení descartesovské fyziky (po zdůvodnění *nového světa*) – veskrze konformní (podle mínění samotného autora jsou dokonce lépe slučitelné s křesťanským zjevením než závěry aristotelsko-scholastické filosofie). – Zvláště pozoruhodné je Descartesovo vzdání se původnosti: „...ježto vím, že mnozí bezbožníci odmítají věřit, že Bůh existuje, a nechtějí odlišovat lidskou mysl od těla, a to jen z té příčiny, že podle nich tyto dvě věci dosud nikdo nebyl s to dokázat – přestože s nimi nikterak nesouhlasím, ale domnívám se naopak, že téměř všechny úsudky, které byly k těmto otázkám předloženy velkými muži (jsou-li dostatečně chápány), mají sílu důkazu (vim demonstrationis), a že lze sotva podat takové, které by nebyl již dříve objeveny někým jiným –, mám za to, že ve filosofii nelze vykonat nic užitečnějšího, než jednou důkladně vyhledat nejlepší z nich a vyložit je tak pečlivě a zřetelně (perspicue), aby bylo všem patrné, že jsou to důkazy.“<sup>225</sup> Descartes tak podle vlastních slov nepřichází v *Meditacích* s ničím novým: jen vyhledává nejlepší úsudky velkých mužů o existenci Boha a povaze duše a poskytuje jim zřetelnost, jež jim zjednává uznání jako důkazům. „Esoterický“ význam této abdikace na originalitu lze vyvodit z navazujícího výkladu: „A konečně, poněvadž to ode mne někteří, jimž je známo, že jsem vyvinul metodu k rozřešení libovolných obtíží ve vědách (která sice není

<sup>224</sup> „Semper existimavi duas quaestiones, de Deo & de Animâ, praecipuas esse ex iis quae Philosophiae potius quàm Theologiae ope sunt demonstrandae : nam quamvis nobis fidelibus animam humanam cum corpore non [/] interire, Deumque existere, fide credere sufficiat, certe infidelibus nulla religio, nec iste fere etiam ulla moralis virtus, videtur posse persuaderi, nisi prius illis ista duo ratione naturali probentur : cùmque saepe in hac vitâ majora vitiis quàm virtutibus praemia proponantur, pauci rectum utili praeferrent, si nec Deum timerent, nec aliam vitam expectarent.“ *Meditationes*, Epistola, AT, VII, 1-2.

<sup>225</sup> „...quoniam scio plerosque impios non altam ob causam nolle credere Deum esse, mentemque humanam a corpore distingui, quàm quia dicunt haec duo a nemine hactenus potuisse demonstrari : etsi nullo modo iis assentiar, sed contrà rationes fere omnes, quae pro his questionibus a magnis viris allatae sunt, cùm satis intelliguntur, vim demonstrationis habere putem, vixque ullas dari posse mihi persuadeam, quae non prius ab aliquibus aliis fuerint inventae : nihil tamen utilius in Philosophiâ praestare posse existimo, quàm si semel omnium optimae studiose quaerantur, tam accurate & perspicue exponantur, ut apud omnes constet in posterum eas esse demonstrationes.“ *Meditationes*, Epistola, AT, VII, 3.

nová, poněvadž nic není starší než pravda, ale oni viděli, jak jsem ji nikoli bez úspěchu využil jinde), naléhavě vyžadují, pokládal jsem za svou povinnost o něco se v té věci pokusit.<sup>226</sup> Descartesovy důkazy nejsou nové, protože jsou pravdivé – a nic není starší než pravda jednoduše proto, že nic není dřívější než metoda, správná (= přirozená) činnost rozumu. – Účel celé této stylizované sebe prezentace pak vyjadřuje autorův závěrečný apel: „Mé úsudky mohou být jakékoli – protože se však týkají filosofie, nedoufám, že by se mi s nimi podařilo docílit něčeho významného, neposkytnete-li mi svou záštitu. Ježto v myslích všech panuje o vaší fakultě takové mínění a jméno SORBONNA má takovou autoritu, že nejenže vůbec žádná společnost kromě svatých koncílů nepožívá větší důvěry ve věcech víry, ale ani v lidské filosofii není nikdo pokládán za bystřejšího a spolehlivějšího ani za bezúhonnějšího ve vynášení úsudků, nepochybuji, že ráčíte-li [/] tomuto spisu věnovat takovou péči, že jej především opravíte [...], dále že bude [...] doplněno, dokončeno a objasněno to, co schází, co není dostatečně rozvedeno nebo vyžaduje další výklad, a konečně že poté, co budou v něm obsažené úsudky, prokazující, že je Bůh a že duše je rozdílná od těla, dovedeny k oné zřetelnosti, k níž snad dovedeny být mohou (totiž aby byly pokládány za naprosto přesné důkazy), to vyhlásíte a veřejně stvrdíte, pak nepochybuji [...], že budou zakrátko z lidských myslí odstraněny všechny chyby, které v těchto otázkách kdy byly. Sama pravda totiž snadno způsobí, že ostatní nadaní a učení lidé váš soud podpoří; [...] autorita pak způsobí, že se ateisté, kteří obvykle bývají spíše mudrlantští než nadaní či učení, vzdají ducha sporů, a snad budou dokonce hájit úsudky, o nichž budou věřit, že je všichni nadaní mají za důkazy, aby se nezdálo, že je nechápou. A konečně všichni ostatní snadno uvěří tolika svědectvím a na světě již nebude nikoho, kdo by se odvážil zpochybnit buď existenci Boží nebo reálnou odlišnost lidské duše od těla.“<sup>227</sup> – Sorbonnští doktoři tedy mají Descartesa zaštitit svou autoritou. A

<sup>226</sup> „At denique, quoniam nonnulli quibus notum est me quam excoluisse Methodum ad quaslibet difficultates in scientiis resolvendas, non quidem novam quia nihil est veritate antiquius, sed quā me saepe in aliis non infoeliciter uti videntur, hoc a me summopere flagitarunt: ideoque officii mei esse putavi nonnihil hac in re conari.“ *Meditationes*, Epistola, AT, VII, 3.

<sup>227</sup> „Atque ideo, qualescunque meae rationes esse possint, quia tamen ad Philosophiam spectant, non spero me illarum ope magnum operae pretium esse facturum, nisi me patrocinio vestro adjuvetis. Sed cū tanta inhaeret omnium mentibus de vestra Facultate opinio, tantaeque sit auctoritatis SORBONAE nomen, ut non modo in rebus fidei nulli unquam Societati post sacra Concilia tantum creditum sit quā vestrae, sed etiam in humanā Philosophiā nullibi major perspicacia & soliditas, nec ad ferenda judicia major integritas & sapientia esse existimetur; non dubito quin, si tantam hujus scripti curam suscipere dignemini, primo quidem, ut a vobis corrigatur [...]; *deinde*, ut quae vel desunt, vel non satis absoluta sunt, vel majorem explicationem desiderant, addantur, perficiantur, illustrentur [...]; ac *denique*, ut postquam rationes in eo contentae, quibus Deum esse, mentemque a corpore aliam esse probatur, ad eam perspicuitatem erunt perductae, ad quam ipsas perducere posse consido, ita [/] nempe ut pro accuratissimis demonstrationibus habendae sint, hoc ipsum declarare & publice testari velitis: non dubito, inquam, quin, si hoc fiat, omnes errores, qui de his quaestionibus unquam fuerunt, brevi ex hominum mentibus deleantur. Veritas enim ipsa facile efficiet ut reliqui ingeniosi & docti vestro iudicio subscribant; & auctoritas, ut Athei, qui scioli magis quā ingeniosi aut docti esse solent, contradicendi animum deponat, atque etiam ut forte rationes, quas ab omnibus ingenio praeditis pro demonstrationibus haberi scient,

tato autorita má fungovat *diferencovaně*: *nadané a učené lidi* jen zaujme a upozorní a pak již nechá působit *samu pravdu*; *ateisty* jako *mudrlantské* (a tedy jako v základu *svárlivé a neklidné povahy*, podléhající obvykle *soudům špatně sestavující představivosti*) zastraší (v první řadě nikoli silou, nýbrž hrozbou všeobecného odmítání, přehlížení či výsměchu pro jejich nechápavost), a to především jako univerzální autorita ustavená skrze konsensus samotných sorbonnských doktorů a oněch nadaných a učených, jež se k nim posléze připojí, neboť jedině takovýto široký konsensus ateistům zabrání ve zneužití dosud panujícího rozvratu ve filosofii / metafyzice k prosazování vlastních nerozumných a společensky nebezpečných domněnek; a ostatní lidé – ti, kteří se rádi nechávají vést někým jiným – se již ochotně připojí. Autorita sorbonnských doktorů se tak má spojit s pravdou descartesovské první filosofie a metody, a to ke *všeobecnému prospěchu*, jímž je ustavení univerzální, všemi respektované autority, zajišťující stabilitu celé společnosti: descartesovská cesta k lidskému dobru, jež primárně vystupuje jako solipsistický podnik napravování sebe sama výlučně ze svých vlastních sil a jež tímto podnikem skutečně je – i ve svém obracení se ke druhým lidem jedná Descartes v první řadě v zájmu zabezpečení, zajištění svého napravování sebe sama –, se má ve svém dopadu ukázat jako dobro pro všechny.

---

ipsi propugnent, ne non intelligere videantur. At denique caeteri omnes toto testimoniis facile credent, nemoque amplius erit in mundo, qui vel Dei existentiam, vel realem humanae animae a corpore distinctionem ausit in dubium revocare.“ *Meditationes*, Epistola, AT, VII, 5-6.

## 6. kapitola – Příroda / přirozenost

### § 25 Pán a vlastník přírody

Ve své primární čistotě je descartesovský člověk subsistujícím rozumem, a tedy sebeafirmací myšlení = bytí. Ve svém spojení s tělem je coby *res cogitans duchem*. Původní činná *ratio sui* je zčásti rozptýlena do rozmanitosti kogitačních modů, v nichž je duch vždy nějak pasivní, a uchovává se v redukované podobě východiska všech kogitací, jímž je *já*. Jeho spojení s tělem (a jeho prostřednictvím se světem coby veškerou *res extensa*) je potud čímsi negativním: tím, co musí být postupně překonáváno racionální interpretací a direkcí všech příčiněností vnějškem (srv. zvl. §§ 11, 16). – Jako primární *ratio sui* je však descartesovský člověk zároveň vědomím difference „vlastní reálná konečnost / vlastní ideální nekonečnost“ a skrze to vědomím difference „já / mě přesahující vnějšek, reprezentovaný jistojistě Bohem a všemi neznámými, avšak bezpochyby neomezenými (*sui generis* nekonečnými) konsekvencemi jeho nekonečné moci“. Jako *ratio sui* je takovýto člověk zbavený přístupu ke veškerému vnějšku mimo samotného Boha – a jeho spojení s tělem, otevírající mu materiální svět, je potud čímsi pozitivním: tím, co mu poskytuje volné pole pro jeho ideální i reálné sebezpřesahování – pro transcendenci (srv. zvl. §§ 13, 16). – Úlohou descartesovského člověka (= *ratio sui*) je tedy *jednak* sebeočisťování (uzdravování se od „infekce“ vyvolané v něm spojením s *res cogitans*) a *jednak* expandování do materiálního světa – jeho ideální i reálné ovládání (a v tomto smyslu vkládání se do světa, osvojování si jej; nadsazeně vyjádřeno – činění jej sebou samým; a potud sebe-rozšiřování, překonávání vlastní „původní“ uzavřenosti do „*ego sum, Deus est...*“).

V tomto referenčním rámci je pak zcela srozumitelná slavná a rozmanitě interpretovaná Descartesova myšlenka, že se metodicky postupující – tj. řádně jsoucí – lidé stanou *jakoby pány a vlastníky přírody* (*comme maîtres et possesseurs de la nature*), vyslovená v šesté části *Rozpravy*. Autor v ní klade důraz na své *obecné znalosti fyziky* (jako korelát *metody* = *mathesis universalis*) a na jejich účinnost při řešení jednotlivých problémů: „...ukázaly mi [tj. *obecné pojmy týkající se fyziky*, jež využil k řešení jednotlivých úloh], že je možné dospět ke *znalostem*, jež jsou velmi užitečné v životě, a že místo oné *spekulativní filozofie*, jež se vyučuje ve

*školách, je možné najít jinou, praktickou – znát sílu a působnost ohně, vody, hvězd, oblohy a všech ostatních těles, jež nás obklopují, stejně rozlišeně, jako známe rozmanitá zaměstnání svých řemeslníků –, a že bychom skrze tuto filosofii mohli využít tyto znalosti stejným způsobem ke všem účelům, pro něž se hodí, a takto ze sebe učinit jakoby pány a vlastníky přírody.*<sup>228</sup>

Descartesovský člověk, vystupující s nárokem být *jakoby pánem a vlastníkem přírody*, má tedy *obecné* znalosti fyziky – zná a respektuje *zákony* materiální přírody, jež ustanovil její stvořitel, Bůh –, a s těmito znalostmi „Boží legislativy“ se stává schopným přírodní procesy ovládat, využívat je pro své účely.<sup>229</sup> Tuto expanzi do materiálního jsoucna mu přitom usnadňuje i vědomí toho, že toto jsoucno je samo o sobě bezúčelné a v tomto ohledu neklade jeho postupu jakékoli překážky (§ 16). – Povahu účelů či cílů, k nimž směřuje, přitom tomuto člověku předepisuje vlastní tělesnost: jeho bytí *nejen* pouze *myslicí věcí*, nýbrž i jejím spojením s tělem. Být *jakoby pánem a vlastníkem přírody* je tak předně vhodné pro tělesné bytí člověka vůbec a dále pak pro správnou aktivitu ducha jako závislého nejen na svém východisku (= *já, ratio sui*), nýbrž i na tělesnosti, jež přímo (*phantasia / imaginatio*, atd., § 7) či nepřímo (*vjemy bolesti, hladu, žízně*, atd., § 14) podmiňuje jeho funkce. Být *jakoby pánem a vlastníkem přírody* je „*žádoucí nejen pro vynálezy nesčetných strojů, vhodných k tomu, abychom získali bez veškeré námahy plody země a všechny užítky, které v ní jsou, nýbrž hlavně pro zachování zdraví, jež je bezpochyby prvním dobrem a základem všech ostatních dober tohoto života; neboť i duch závisí tak silně na temperamentu a na dispozici tělesných orgánů, že je patrně nutné hledat prostředek, činící lidi obecně moudřejšími a obratnějšími, než potud byli, hlavně v medicíně, je-li ovšem možno jej nalézt.*“<sup>230</sup> Descartesovský

<sup>228</sup> „...elles [*scl.* notions générales touchant la physique] m'ont fait voir qu'il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie, et qu'au lieu de cette philosophie spéculative, qu'on enseigne dans les écoles, on peut trouver une pratique, par laquelle, connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer de même façon à tous les usages auxquelles ils sont propre, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature.“ *Discours*, p. VI, AT, VI, 61-62.

<sup>229</sup> Srv.: „V matematickém popisu jde i o jisté připodobnění lidského jednání přírodě a přírodních procesů dějům námi zinscenovaným. Mohu-li matematicky popsat přírodní pohyb, pak jej připodobňuji pohybu, který jsem s to sám zinscenovat. Naše působení na přírodu je opět pochopeno tak, že uvádím přírodu do působení podle jejích vlastních zákonů, jimž jsem se naučil rozumět. Provádění našich záměrů se tedy stává příčinou přírodních procesů, zcela obdobnou přírodním příčinám. Vůle provést záměr je tedy příčinou mezi příčinami, jenže příroda jedná podle zákonů bezvolně, kdežto člověk „podle představy o zákonech“...“ M. SOBOTKA, *Descartes aktuální. K 350. výročí Descartova úmrtí 11. 2. 1650*, Filosofický časopis, 3, 48/2000, s. 357-372, cit. m. s. 364.

<sup>230</sup> „Ce qui n'est pas seulement à désirer pour l'invention d'une infinité d'artifices, qui feraient qu'on jouirait sans aucune peine, des fruits de la terre et de toutes les commodités qui s'y trouvent, mais principalement aussi pour la conservation de la santé, laquelle est sans doute le premier bien et le fondement de tous les autres biens de cette vie ; car même l'esprit dépend si fort du tempérament, et de la disposition des organes du corps que, s'il est possible de trouver quelque moyen qui rende communément les hommes plus sages et plus habiles qu'ils n'ont été jusque ici, je crois que c'est dans la médecine qu'on doit chercher.“ *Discours*, p. VI, AT, VI, 62. – Descartes zde tedy řadí *medicínu* výše než *mechaniku*, neboť medicína činí lepším *lidského ducha* v jeho



člověk tak ve své expanzi do světa jen pokračuje v činnosti, již započal snahou o dosažení univerzální moudrosti = jistoty (§§ 1, 2): svou aktivitu, již původně rozvinul v odporu vůči působení materiálního vnějšku, činícím jej pasivním, jsoucím „z jiného“, přenáší na tento vnějšek a skrze něj zpětně působí na sebe – aktivizuje se již nikoli jen přímo, v odporu vůči intervenci těla a skrze něj materiální přírody, nýbrž i prostřednictvím své „opravené“, zdokonalené, rozumem „osvojené“ tělesnosti.

Descartesovu myšlenku o člověku jakoby pánu a vlastníku přírody je tedy třeba tlumočit jako přirozené „prodloužení“ nároku vzneseného již v prvních *Pravidlech*. Při její interpretaci je přitom možné a do jisté míry legitimní akcentovat *dva* významné momenty. – Na jedné straně lze klást důraz na to, že descartesovský člověk nevystupuje s nárokem být *pánem a vlastníkem přírody* (tím je ve své všemoci jediné Bůh), nýbrž jen s nárokem být jím *jakoby*. Tuto myšlenku lze pak vyostřit až k tvrzení, že takto se člověk právě *vzdává* nároku na to být *pánem a vlastníkem* – že opouští infantilní postoj „vše si vykřičet“ a dobrovolně se podřizuje zákonům světa (boží „legislativě“), jež jej přesahují.<sup>231</sup> – A na druhé straně lze zdůrazňovat historické konsekvence této myšlenky – a

---

závislosti na těle. V první části *Rozpravy* sice Descartes zdůrazňuje, že „ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, mais le principal est l'appliquer bien“ (*Discours*, p. I, AT, VI, 2), a je tak navenek v rozporu s vlastním tvrzením o zdraví těla (a skrze ně ducha) jako prvním dobrou tohoto života, nicméně rozpor je do jisté míry odstranitelný přesnější artikulací: prvním lidským dobrem je aktualizace vlastní svobody, tj. správná, rozumová aktivita ducha, ať již se děje v souladu s tělesnou určeností ducha, či v odporu vůči ní, avšak prvním dobrem *tohoto* (= tělesného) života (uvažovaného *právě jako* tělesný) je správnost vlastního těla, jeho principiální soulad s aktivitami ducha jako ve své substancialitě rozumu (= „*ratio sui*“). A dále pak – jestliže je dobrost lidského ducha (s Kantem řečeno) pouhým „darem štěstěny“ není ještě vůbec zřejmé, že je pro příslušného člověka opravdovým dobrem; je-li však založena v primární správnosti rozumové aktivity, je jen světským, tělesným „prodloužením“ tohoto jednoznačného, nepochybného dobra. V této souvislosti je plně akceptovatelné tvrzení Nicolase Grimaldiho: „...la science cartésienne va donc nous donner la liberté de retrouver notre liberté.“ N. GRIMALDI, *Études cartésiennes. Dieu, le temps, la liberté*, Vrin, Paris 1996, s. 156.

<sup>231</sup> K této interpretaci poskytuje příležitost samotný Descartes: „Nous avons tant de fois éprouvé dès notre enfance, qu'en pleurant, ou commandat, etc., nous sommes fait obéir par nos nourrices, et avons obtenu les choses que nous désirons, que nous nous sommes insensiblement persuadés que le monde n'était fait que pour nous, et que toutes choses nous étaient dues.“ *A Reneri pour Pollot*, avril-mai 1638, AT, II, 52. – Razantně této příležitosti využívá Pierre Guenancia: „Être comme le maître de la nature, c'est obtenir d'elle des effets comparables à ceux du commandement sans que notre pouvoir en soit la cause. [...] c'est travail, action technique, la maîtrise qui nous permettent la connaissance du corps et de la nature, et non leur connaissance qui nous autoriserait à nous en croire les maîtres, car une telle connaissance [...] devrait nous apporter les signes de notre élection. Non, il n'y a que le travail, l'imitation, la patience pour nous donner, avec une prise ferme sur la nature et sur notre nature, un contentement durable, tellement différent de la sottise et vaniteuse satisfaction du [?] chef à qui l'on obéit.“ P. GUENANCIA, *Descartes*, s. 85-86; srv. „L'horizon de la technique“, *tamt.* s. 80-86. S tímto výkladem descartesovského *jakoby* panství a vlastnictví přírody lze ze stanoviska, jež zaujímá předkládaná práce, souhlasit, nicméně nikoli bez doplnění: lidské poznávání materiální přírody – jednotlivých přírodních procesů – je podle Descartesa opravdu výsledkem *práce*, trpělivého úsilí postupujícího krok za krokem, avšak toto úsilí se děje v referenčním rámci konceptu přírody jako korelátu lidské rozumově orientované aktivity (*mathesis universalis*), a tedy v referenčním rámci principiální otevřenosti přírody (*veracitas Dei*) rozumově postupujícímu (= aktivnímu, ze sebe jsoucím) člověku. Člověk ve své konečnosti nemůže imitovat skutečného pána a vlastníka přírody, neboť není primární jednotou rozumu, vůle a tvořivé moci (§ 13), a podlehně-li takovému pokušení, ztrácí naopak jakoukoli iniciativu (= počínavost), avšak může se *podřídít* pravdě světa (jako již stvořeného, rozhodnutého) v jeho zákonech (a tím se podřídít *zákonodárci* světa – Bohu) a v tomto svém podřícení – jež je v základu podřícením se vlastní rozumovosti, počínavosti = podřícením si vlastní nerozumovosti, ne-počínavosti – se může a má stát „alespoň“ *exekutivcem* světa.

především z perspektivy pozdější události „smrti Boha“ (§ 12) v ní vidět faktické vznesení nároku na vládu nad materiální přírodou a na její vlastnění.<sup>232</sup> – Obě tyto interpretace jsou relevantní, jen by se – jako *interpretace* – neměly zcela osamostatnit a odpoutat od svého východiska, jímž je Descartesovo myšlení jako vnitřně jednotný celek, *systém* v moderním významu.

Myšlenka o *jakoby* panství nad přírodou a jejím *jakoby* vlastnění je konečně významná i z hlediska problematiky sledované v předchozím paragrafu, pojednávajícím o descartesovské „pravdě pro ty druhé“ (§ 24). Descartes totiž v této myšlence zvládnání materiálního světa nenabízí svou metodu (= *mathesis*) jako výstřední solipsistický podnik – jímž bezpochyby ve svém založení je –, nýbrž právě od jejích „srozumitelných“ a obecně akceptovatelných plodů: „...*jakmile jsem získal některé obecné poznatky týkající se fyziky, a jakmile jsem zjistil, když jsem je vyzkoušel v několika zvláštních problémech, až kam mne mohou dovést a jak se liší od zásad, až posud užívaných, měl jsem za to, že je nesmím skrývat, nechci-li se značně provinít proti zákonu, zavazujícímu nás přispívat, pokud v nás nějaké dobro je, k obecnému dobru všech lidí.*“<sup>233</sup>

<sup>232</sup> Srv. Heideggerovo tlumočení výše citovaného Descartesova textu: „Denn sie (die Begriffe, die auf dem Grunde des cogito sum den neuen Entwurf des Wesens der Natur bestimmen) haben mir die Aussicht darin eröffnet, daß es möglich ist, zu Erkenntnissen zu gelangen, die sehr nützlich sind für [/] das Leben, und daß es möglich ist, an Stelle jener schulmässigen Philosophie, die eine vorgegebene Wahrheit nur nachträglich begrifflich zergliedert, eine solche zu finden, die unmittelbar auf das Seiende zu- und gegen es vor-geht, so daß wir Erkenntnisse erlangen über die Kraft und die Wirkungen de Feuers, des Wassers, der Luft, der Gestirnen des Himmelsgewölbes und aller übrigen Körper, die uns umgeben; und zwar wird diese Erkenntnis (des Elementaren, der Elemente) ebenso genau sein wie unsere Kenntnis der verschiedenen Tätigkeiten unserer Handwerker. Daher werden wir diese Erkenntnisse in derselben Weise zum Vollzug und Gebrauch bringen können für alle die Vorhaben, zu denen si geeignet sind, und dergestalt werden uns diese Erkenntnisse (die neue Weise des Vorstellens) zu Meistern und Eigentümern der Natur machen.“ M. HEIDEGGER, *Nietzsche II*, s. 188-189. – Heidegger se zde tedy navenek svévolně odklání od Descartesova textu. (a) Předně tlumočí *notions générales touchant la physique* jako *Begriffe, die auf dem Grunde des cogito sum den neuen Entwurf des Wesens der Natur bestimmten*. Jako *interpretace* je však jeho „překlad“ správný: to, co vystupuje v Descartesově fyzice jako *esence (Wesen) materiální přírody* a čeho výrazem jsou obecné pojmy fyziky, je skutečně jako „edukt“ racionálně orientované představivosti před-mětem (či roz-vrhem) descartesovského *ego cogito*; a *cogito sum* je skutečně základem či důvodem (*Grund, principium*) celého systému, ačkoli jen v tom smyslu, že descartesovský Bůh (*principium* jsoucna v celku) je ve své *veracitas* smysluplný právě od tohoto *cogito sum* a jeho požadavků. (b) Dále zde tlumočí *cette philosophie spéculative, qu'on enseigne dans les écoles* jako *jene schulmässige Philosophie, die eine vorgegebene Wahrheit nur nachträglich begrifflich zergliedert* a spolu s tím *une philosophie pratique* jako *Philosophie, die unmittelbar auf das Seiende zu- und gegen es vor-geht*, avšak tím na jedné straně jen podtrhuje *pasivní* – pozorující a klasifikující – přístup ke jsoucnu, jímž se školská filosofie vyznačovala, a na druhé vyzdvihuje *aktivistní* povahu descartesovského přístupu – „praktičnost“ není jen v jeho důsledcích (coby užitečnost), nýbrž i ve východiscích (dobrá mysl = metoda = *mathesis universalis*). (c) A konečně vynechává ono *jakoby*, jež naopak akcentuje Guenancia – avšak ve své intenci je vynechává stejně tak právem, jako je Guenancia zdůrazňuje: descartesovský člověk sice není pánem a vlastníkem přírody, ale skrze jeho figuru se tímto pánem a vlastníkem přírody (především pro sebe sama) stává „člověk“ jako objevitel (a v tomto smyslu „pán a vlastník“) jejího obecného rozvrhu (jejích *notions générales*). – Heideggerovo navenek svévolné posunutí Descartesova textu je tedy relevantní interpretací, jež se ve všem důležitém nijak nevylučuje s výkladem, který mj. díky pouhému přenesení důrazů (v domnělé opozici vůči „heideggeriánské“ či jakékoli jiné kritice descartesovského či karteziánského imperialismu) podává Guenancia.

<sup>233</sup> „...sitôt que j'ai acquis quelques notions générales touchant la physique, et que, commençant à les éprouver en diverses difficultés particulières, j'ai remarqué jusques où elles peuvent conduire, et combien elles diffèrent des principes dont on s'est servi jusques à présent, j'ai cru que je ne pouvais les tenir cachées, sans pécher grandement contre la loi qui nous oblige à procurer, autant qu'il est en nous, le bien général de tous les hommes.“ *Discours*, p. VI, AT, VI, 61.

Aktivní, „vladařsko-majetnický“ přístup k přírodě tak zajišťuje nejen vládu správně jsoucího člověka jako *rozumově-tělesné* bytosti nad sebou samým, nýbrž mu i usnadňuje jeho život s jinými lidmi: činí jej – a to právě jako *mathétika* – pro tyto lidi užitečným, potřebným... V „singuláru“ je tento vztah k materiální přírodě projevem jeho sebezajišťování ve svém vlastním nitru, v „plurálu“ pak v původně jiném, cizím, a potud nepřátelském vnějšku konstituovaném vzájemností habitů *těch druhých* – a to sebezajišťování vystupujícího navenek jako (zcela legitimní) nabídka jistoty (*sûreté*) pro všechny.

## § 26 Pán a divák vášní

Ve svém spojení s tělem je descartesovský člověk coby „původně“ subsistující rozum vystavený rozmanitému působení, jeho tělo v něm vyvolává *dojmy* (*perceptions*). – Jeden druh dojmů vztahuje člověk k vnějšku – jde o dojmy, jež mu zprostředkují poznání materiálních jsoucen.<sup>234</sup> K řádnému vztahování se k nim, které odkrývá vnější jsoucná v jejich „co“, se člověk především disponuje osvobozením vlastní racionality, jež Descartes označuje v *Pravidlech* tituly *dobrá mysl, univerzální moudrost* (§ 1), *metoda* či *mathesis universalis* (§ 4). – Druhý druh dojmů vztahuje člověk k vlastnímu tělu – jde o dojmy, jež mu zprostředkují vědění o stavu jeho těla, jako jsou hlad a žízeň (*touhy*) či bolest a pocit horkosti (*pocity*).<sup>235</sup> Předpokladem pro řádné vztahování se k těmto dojmům, je poznání vlastního těla, a to především jako *tělesa* („stroje údů“). Takovéto poznání člověka (*jakoby pána a vládce přírody*, § 24) disponuje k řádné péči o vlastní tělo, tj. k aktivitě, jež je zároveň výrazem jeho racionální suverenity i prostředkem k jejímu upevňování. – A konečně třetí druh dojmů vztahuje člověk k vlastní duši (k sobě samému coby *subsistujícímu rozumu provázanému s příslušným tělem, a potud jsoucím duchem* či *duší*) – jde o radost, hněv atd., tj. dojmy, jež Descartes označuje souhrnným titulem *passions: vášně, afekty* či *zakoušení duše*.<sup>236</sup>

<sup>234</sup> „Celles [*scl.* perception] que nous rapportons à de choses qui sont hors de nous, à savoir aux objets de nos sens, sont causées (au moins lorsque notre opinion n'est point fausse) par ces objets, qui excitent quelques mouvements dans les organes des sens extérieurs, en excitent aussi par l'entremise des nerfs dans le cerveau, lesquels font que notre âme les sent.“ *Les Passions de l'âme*, a. 23, AT, XI, 346 (dále *Passions*).

<sup>235</sup> „Les perceptions que nous rapportons à notre corps, ou à quelques unes de ses parties, sont celles que nous avons de faim, de la soif et de nous autres appetits naturelles ; à quoi on peut joindre la douleur, la [/] chaleur et les autres affections que nous sentons comme dans nos membres et non pas comme dans les objets qui sont hors de nous.“ *Passions*, a. 24, AT, XI, 346-347.

<sup>236</sup> „Les perceptions qu'on rapporte seulement à l'âme, sont celles dont on sent les effets comme en l'âme même et desquelles on ne connaît communément aucune cause prochaine, à laquelle on les puisse rapporter. Tels sont les sentiments de joie, de colère et autres semblables, qui sont quelquefois excités en nous par les objets qui meuvent nos nerfs et quelquefois aussi par d'autres causes. Or encore que toutes nos perceptions, tant celles qu'on rapporte aux objets qui sont hors de nous, que celles qu'on rapporte aux diverses affections de notre corps, soient véritablement passions au regard de notre âme, lors[/]qu'on prend ce mot en la plus générale

Prvním způsobem řádného vztahování se k vášním je podle Descartesova posledního spisu, *Vášni duše, jejich ovládání*. – Základem pro ovládání vášní jsou „pevné a rozhodné úsudky týkající se poznání dobra a zla, podle nichž se vůle odhodlala řídit jednání svého života.“<sup>237</sup> Tyto úsudky přitom mají být pravdivé – neboť je „veliký rozdíl mezi rozhodnutími, jež pocházejí z nějakého falešného mínění, a těmi, jež jsou podložena výhradně poznáním pravdy; vždyť pokud se řídíme pouze těmito posledními, máme jistotu, že toho nikdy nebudeme litovat ani se kát, tak jako se nám to stane vždy tehdy, když se budeme řídit těmi prvními a objevíme pak svůj omyl.“<sup>238</sup> – Prostředkem volního ovládání vášní je racionální / volní orientace představivosti / fantasie (§ 7): „...naše vášně nemohou být ani přímo vzbuzeny ani přímo odstraněny působením naší vůle, avšak mohou být takto ovládány nepřímou pomocí představování věcí, jež bývají obvykle sloučeny s vášněmi, které bychom si přáli mít a které stojí v protikladu k těm vášním, jichž se chceme zbavit.“<sup>239</sup> Descartesovské ovládání vášní je tedy ve svém základu jejich racionálně / volně orientovanou nepřímou produkcí. – K takovému získání moci nad vášněmi je podle Descartesa disponovaná duše každého člověka: „...i ti, kdo mají nejslabší duše, by mohli získat absolutní nadvládu nad všemi svými vášněmi, pokud by se použilo dostatečného důvtipu k jejich vycvičení a řízení.“<sup>240</sup> Možnost absolutní nadvlády nad vášněmi zajišťuje přitom absolutnost svobody lidského ducha jako ve svém kořeni založené v sebe-principiaci rozumu.

---

signification : toutefois on a coutume de le restreindre à signifier seulement celles qui se rapportent à l'âme même. Et ce ne sont que ces dernières, que j'ai entrepris ici d'expliquer sous le nom de passions de l'âme.“ *Passions*, a. 25, AT, XI, 347-348. – Tlumočení francouzského slova *passion* do češtiny je obtížné. Srv. argumentaci autorů českých překladů spisu *Les passions de l'âme*: (a) „Pro překlad Descartova termínu „passion“ jsem téměř ve všech případech použil výraz „afekt“. Tradiční překládání francouzského „vášeň“ je většinou nevyhovující, neboť z něj není dostatečně patrný protiklad mezi „action“ a „passion“, tj. mezi působením a afektem. Východisko Descartovy úvahy přitom spočívá právě na tomto protikladu.“ (b) „Oproti zažitému úsu překládat francouzské *passion* (latinské *passio*) jako *vášeň* volím po zralé úvaze nezvyklý a snad méně elegantní termín *zakoušení*. Čtenář vyrostlý v románské (latinské) kulturní tradici totiž vnímá slovo *passion* v kontextu jeho nejvládnějšího významu jako pasivní stav: *utrpení, zakoušení*. Naproti tomu český čtenář je chápe výhradně jako emoci [...]. Kromě toho se zde vytrácí důležitá a pro Descarta základní a určující souvztažnost mezi termíny *action* (působení) a *passion*.“ (a) O. ŠVEC, *Poznámka překladatele*, in: R. Descartes, *Vášně duše*, Mladá Fronta, Praha 2002, s. 181-182, cit.m. s. 181; (b) J. BENEŠ, *René Descartes. O zakoušení duše*, Filosofický časopis, 5, 44/1996, s. 713-716, cit. m. s. 713, pozn. 1. Autor předkládaná práce se přiklání k užívání standardního termínu *vášeň*, nicméně nepřehlíží problémy, jež jsou s tím spojené.

<sup>237</sup> *Vášně duše*, přel. O. Švec, Mladá Fronta, Praha 2002, s. 65 (dále *Vášně*). – „des jugements fermes et déterminés touchant la connaissance du bien et du mal, suivait lesquels elle a resolu de conduire les actions de sa vie“. *Passions*, a. 48, AT, XI, 367.

<sup>238</sup> *Vášně*, s. 66. „...grande difference entre les résolutions qui procèdent de quelque fausse opinion et celles qui ne sont appuyées que sur la connaissance de la vérité : d'autant que, si on suit ces dernières, on est assuré de n'en avoir jamais de regret, ni de repentir ; au lieu qu'on en a toujours d'avoir suivi les premières, lorsqu'on en decouvre l'erreur.“ *Passions*, a. 49, AT, XI, 368.

<sup>239</sup> *Vášně*, s. 61 (termín „afekty“ je nahrazen termínem „vášně“). – „Nos passions ne peuvent pas aussi directement être excitées n'y ôtées par l'action de nôtre volonté, mais elles peuvent l'être indirectement par la représentation des choses qui ont coutume d'être jointes avec les passions que nous voulons avoir et qui sont conf[us]traires à celles que nous voulons rejeter.“ *Passions*, a. 45, AT, XI, 362-363.

<sup>240</sup> *Vášně*, s. 68 (termín „afekty“ je nahrazen termínem „vášně“). – „...ceux même qui ont les plus faibles âmes, pourraient acquérir un empire très-absolu sur toutes leurs passions, si on employer assez d'industrie à les dresser et à les conduire.“ *Passions*, a. 50, AT, XI, 370.

Druhým – velmi pozoruhodným způsobem – správného vztahu k vášním je postoj „zaujatého diváka“. – Základem možnosti tohoto postoje je distinkce v samotné mysli – rozdíl mezi *vnitřní* emocí, již produkuje sama duše, a *passion*, jež je vyvolána vnějškem.<sup>241</sup> Podle Descartesa „*nacházíme přirozené potěšení z toho, jak se cítíme pohnuti při všemožných vášních, dokonce i při smutku a nenávisti, vznikají-li pouze z pozoruhodných příběhů, které pozorujeme při divadelním představení či jiných pozoruhodných příležitostech, které nám nemohou nijak škodit, takže se zdá, jako by svým dotekem duši pouze lechtaly.*“<sup>242</sup> Tato distinkce je přitom při díle nejen v případě sledování divadelní či jiné fikce, nýbrž vždy, když si člověk uvědomuje, že to, co *sleduje*, není tím, oč běží v posledku (co může doopravdy, bez možnosti „revize“ přinášet dobro nebo škodit). Řádně jsoucí – v Descartesově terminologii *ušlechtilý* čili *velkomyslný* (*généreux*) – člověk ví, že tím, oč v jeho životě jde především, ba jediné, je vědomí vlastní svobodné vůle a správné užívání této svobody.<sup>243</sup> Takový člověk dospívá k vnitřní radosti i v případech, kdy v něm (na „periferii“ jeho duše / ducha) vyvolává jeho tělesná vazba ke světu – a to právě v jeho řádném vyorientování se vůči němu – bolestivé či nepříjemné *passions*, jako je *soucit* s utrpením druhých a *smutek* nad ním: „...ani ti, kteří jsou nejušlechtlejší a mají nejsilnějšího ducha, takže se neobávají ničeho zlého kvůli sobě samým a nenechávají se ovládat mocí štěstěny, nezůstávají neteční vůči soucitu, pokud vidí potíže druhých a slyší jejich nářky. Dobrá vůle vůči každému člověku je totiž součástí ušlechtilosti. Avšak smutek spojený s takovým soucitem není hořký; a stejně jako smutek nad tragickými událostmi, které vidíme představované na divadle, i tento je především vnější a nachází se spíše ve smyslech než v nitru duše, jež v tu samou chvíli čerpá uspokojení z myšlenky, že učinila to, co bylo jejím úkolem, když soucítila s postiženým.“<sup>244</sup> Řádně jsoucí descartesovský člověk tak v prožívání svých vášní zakouší distinkci mezi tím, co je jeho *vnitřní pravdou*, a tím, co

<sup>241</sup> Srv. např. O. ŠVEC, *Předmluva překladatele*, in: R. Descartes, *Vášně duše*, Mladá Fronta, Praha 2002, s. 9-30, zvl. s. 28.

<sup>242</sup> *Vášně*, s. 95 (termín „afekty“ je nahrazen termínem „vášně“). – „...on prend naturellement la plaisir à se sentir ému par toutes fortes de Passions, même à la Tristesse et la Haine, lorsque ces passions ne sont causées que par les aventures étranges qu'on voit représenter sur un théâtre, ou par d'autres pareils sujets, qui, ne pouvant nous nuire en aucune façon, semblent chatouiller notre âme en la touchant.“ *Passions*, a. 94, AT, XI, 399.

<sup>243</sup> „Ainsi je croi que la vraie Générosité, qui fait qu'un homme s'estime au plus haut point qu'il peut legi[tim]ement estime, consiste seulement, partie en ce qu'il connaît qu'il n'y a rien qui véritablement lui appartienne que cette libre disposition de ses volontés, ni pourquoi il doit être loué ou blâmé, sinon pourcequ'il en use bien ou mal ; partie en ce qu'il sent en soi même une ferme résolution d'en bien user, c'est à dire de ne manquer jamais de volonté, pour entreprendre et executer toutes les choses qu'il jugera être les meilleures.“ *Passions*, a. 153, AT, XI, 445-446.

<sup>244</sup> *Vášně*, s. 160. – „...néanmoins ceux qui sont les plus généreux et qui ont l'esprit le plus fort, en sorte qu'ils ne craig[ent] aucun mal pour eux et se tiennent au delà du pouvoir de la fortune, ne sont pas exempts de Compassion lorsqu'ils voient l'infirmité des autres hommes et qu'ils entendent leurs plaintes. Car c'est une partie de la Générosité, que d'avoir de la bonne volonté pour un chacun. Mais la Tristesse de cette Pitié n'est plus amère ; et comme celle que cause les actions funestes qu'on voit représenter sur un théâtre, elle est plus dans l'extérieur et dans le sens que dans l'intérieur de l'âme laquelle a cependant la satisfaction de penser qu'elle fait ce qui est de son devoir, en ce qu'elle compatit avec les affligés.“ *Passions*, a. 187, AT, XI, 469-470. -

se jej pouze *týká / dotýká zvenčí* – a co mu jen umožňuje tuto vlastní vnitřní pravdu (činnou svobodu, pravou spontaneitu) uskutečňovat. V uvedeném případě tento člověk zakouší utrpení druhých a soucítí s nimi (nachází ve světě zlo a „podléhá“ mu), ale zároveň ví, že to, oč v tuto chvíli jde, je *vlastní* správné zakoušení tohoto utrpení (ušlechtilý soucit), jež nejvíce závisí na jeho řádné orientaci vůči vnějšku, a tedy na plném uskutečnění vlastní svobody – a proto v hloubi své bytosti pocítuje radost.<sup>245</sup> Událost, již sleduje, přitom takovýto člověk *prožívá* (není vůči ní netečný), ale prožívá ji stejným způsobem, jakým zakouší divák představení v divadle – uvědomuje si, že to, co se mu ukazuje, není poslední pravdou (či silněji vyjádřeno: že to není tak docela *skutečné*). Ušlechtilý člověk si užívá své tělesnosti (svého tělesného bytí „ve světě“, s jinými lidmi), nicméně užívá si jí z odstupu – nepodléhá jí.<sup>246</sup>

### § 27 Duše na provazech

Moc descartesovského člověka coby primárně *subsistujícího rozumu* nad vlastní tělesností se uskutečňuje na více rovinách – jako moc nad sebou samým přičiňovaným vlastním tělem a skrze ně světem (dobrá mysl, univerzální moudrost, jistota, metoda, §§ 1-4, či dále první filosofie / metafyzika, §§ 10-16); jako moc nad materiální přírodou (*mathesis universalis*, §§ 4-6, postoj jakoby pána a vlastníka přírody, § 24); jako moc nad vlastními vášněmi a schopnost si je z pozice „zaujatého diváka“ bezpečně užívat (ušlechtilost, § 25). – Moc descartesovského člověka nad sebou samým coby *tělesným* (= dotčeným spojením tělem = jsoucím *duchem* či *duší*) však nikdy nemůže být naprostá. Ani správně se orientující duch (= duše) nemůže kupříkladu zbavit „své“ tělo bytostné deficiencie jeho bytí po způsobu *partes extra partes* a vyhnout se všem konsekvencím, jež z toho pro něj plynou.

S jedním pozoruhodným případem bezmoci ducha / duše / mysli vůči působení těla seznamuje Descartes v Šesté meditaci. Lidská mysl není podle něj „*ovlivňována bezprostředně všemi částmi těla, nýbrž pouze mozkem, nebo dokonce pouze jeho jednou maličkou částí, totiž tou, v níž je*

<sup>245</sup> Srv.: „Il resterait sans doute à faire la partage entre le théâtre de la vie dont le sage généreux est le seul vrai spectateur, et les spectacles ordinaires où tout un chacun peut l'être – entre le modèle esthétique et sa réalisation éthique. Dans le cas du théâtre, nul effort de représentation n'est requis pour le spectateur, c'est la dispositif scénique qui crée l'illusion en même temps que [/] la conscience d'être au spectacle. En revanche le généreux ne doit qu'à lui-même son contentement intérieur, car la mise en scène du monde extérieur, et à travers lui, de ses propres passions est tout entière son oeuvre. On peut présumer que la joie qui en résulte est à la mesure de cet effort, supérieure donc en intensité au plaisir esthétique du spectateur de théâtre, mais, ajoutons-le, dans sa nature profonde, non point distincte de lui.“ Ph. HAMOU, *Descartes: Le théâtre des passions*, Etudes Epistémè, n. 1, 2002, 1-19, cit. m. s. 18-19 (dále *D.T.P.*).

<sup>246</sup> K celkovému promyšlení descartesovského konceptu racionální regulace *passions* srv. zvl. P. GUENANCIA, *Passions et liberté chez Descartes*, Bulletin des Professeurs de Philosophie de Polynésie Française, n. 2, 1995; Ph. HAMOU, *D.T.P.*; a P. GÉRAUD, *La rationalité des passions dans le Traité des passions de Descartes*, Les archives de la formation, Académie Rouen, 2003 .

*takzvaný společný smysl*<sup>247</sup> a veškeré pocity či počitky, jež mysl vztahuje k jednotlivým částem těla, například bolest, již pociťuje v končetině, jsou v ní vyvolávány působením této jediné části. Lidské tělo je přitom složitým strojem, jež se pohybuje po způsobu vlastnímu veškeré materii – totiž po způsobu „nahrazování stejného stejným“: „...pozoruji, že tělo má takovou přirozenost, že žádná jeho část nemůže být pohnuta jinou trochu vzdálenou částí tak, aby nemohla být stejně pohnuta každou z těch, které jsou mezi nimi, i kdyby ta vzdálenější třeba nedělala nic.“<sup>248</sup> Činnost nervů zprostředkujících mozku zakoušení jednotlivých částí těla lze pak přirovnat k *tažení za provaz* jako procesu, při němž může být poslední část provazu uvedena do *stejného* pohybu *tažením za kteroukoli* jinou část<sup>249</sup> na základě toho lze pak vysvětlit fenomény zdánlivé bolesti ve zdravých či naopak neexistujících nebo odumřelých končetinách, později nazývané *fantómy*,<sup>250</sup> a spolu s tím nahlédnout nemožnost takovýmto klamům bezprostředně čelit: „...vnímám-li smyslově bolest nohy, fyzika mě učí, že onen smyslový vjem vzniká prostřednictvím nervů roztroušených v noze, které se odtamtud jako provazy pnou až k mozku, a táhne-li se za ně v noze, táhnou také za niterné části mozku, k nimž přiléhají, a probouzí v nich pohyb, který je od přirozenosti zaměřen na ovlivňování mysli smyslovým vjemem bolesti, jenž existuje jakoby v noze. Ale ježto tyto nervy musí procházet holení, stehnem, bedry, [/] zády a krkem, aby došly z nohy k mozku, může se stát, že i když se třeba nic nedotkne části ležící v noze, ale jen některé z prostředních částí, vznikne v mozku zcela stejný pohyb, jaký vznikl v noze vystavené nepříznivým vlivům, a podle něj bude mysl nutně smyslově vnímat stejnou bolest. A totéž je třeba předpokládat o kterémkoli jiném smyslu.“<sup>251</sup>

<sup>247</sup> *Meditace*, s. 77. – „...adverto mentem non ab omnibus corporis partibus immediate afficit, sed tantummodo a cerebro, vel forte etiam ab unâ tantum exiguâ ejus parte, nempe ab eâ in quâ dicitur esse sensus communis.“ *Meditationes*, p. VI, AT, VII, 112.

<sup>248</sup> *Meditace*, s. 77. – „Adverto [...] eam esse corporis naturam, ut nulla ejus pars possit ab aliâ parte aliquantum remotâ moveri, quin possit etiam moveri eodem modo a quâlibet ex iis quae interjacent, quamvis illa remotiora nihil agat.“ *Meditationes*, AT, VII, 86.

<sup>249</sup> „Ut, exempli causâ, in fune A, B, C, D, si [/] trahatur ejus ultima pars D, non alio pacto movebitur prima A, quam moveri etiam posset, si traheretur una ex intermediis B vel C, & ultima D maneret immota.“ *Meditationes*, AT, VII, 86-87.

<sup>250</sup> Descartesův výklad fantómové bolesti je jedním z prvních pokusů o vysvětlení tohoto zvláštního fenoménu a dodnes je připomínán v odborné literatuře, která se této problematice věnuje (z medicínských tematizací srv. např. R. ROKYTA, *Fantomová bolest. Role mozku při vnímání bolesti*, Vesmír 79, 2000, s. 490-492, z filosofických výkladů srv. B. WALDENFELS, „Der Leib als Körperding; das Beispiel des Phantomglieds“, in: *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, Suhrkamp, Frankfurt a./M. 2000, s. 22-30.)

<sup>251</sup> *Meditace*, s. 77-78. – „...cùm sentio dolorem pedis, docuit me Physica sensum illum fieri ope nervorum per pedem sparsorum, qui, inde ad cerebrum usque funium instar extendi, dum trahuntur in pede, trahunt etiam intimas cerebri partes ad quas pertingunt, quemdamque motum in iis excitant, qui institutus est a naturâ ut mentem afficiat sensu doloris tamquam in pede existentis. Sed quia illi nervi per tibiam, crus, lumbos, dorsum, & collum transire debent, ut a pede ad cerebrum perveniant, potest contingere ut, etiamsi eorum pars, quae est in pede, non attingatur, sed aliqua tantum ex intermediis, idem plane ille motus fiat in cerebro qui fit pede male

Na plnou vládu nad vlastní tělesností – nad sebou samým coby duchem / duší musí tedy descartesovský člověk rezignovat: „...je naprosto zjevné, že i přes nezměrnou Boží dobrotu nemůže přirozenost člověka složeného z mysli a těla nebýt někdy omylná. Kdyby byl tiž z nějaké příčiny tentýž pohyb, který bývá podnícen v noze vystavené nepříznivým vlivům, podnícen nikoli v noze, ale v kterékoli jiné části těla, již se táhnou nervy z nohy do mozku, nebo dokonce v mozku samém, vnímala by se bolest smyslově jakoby v noze a smysly by se přirozeně mýlily, poněvadž ten[í] pohyb v mozku musí mysli přinášet vždy tentýž smyslový vjem a daleko častěji vyrůstá z příčiny, která škodí noze, než z nějaké jiné existující jinde.“<sup>252</sup>

– Nicméně ani jako uvědomující si tuto svou parciální bezmoc, nerezignuje Descartes na svůj projekt suverenity rozumu (projekt dobré mysli = jakoby pána a vlastníka přírody). V případě zdánlivých dojmů, jež musí bezprostředně nesprávně vyhodnocovat (situovat jejich příčiny do míst, v nichž se neděje nic, co by je vyvolávalo), se uspokojuje s vědomím toho, že je s to vysvětlit mechanismus jejich vzniku a nahlédnout obecnou „správnost“ uspořádání, jež takovéto excesy připouští, a že navíc je při správném užívání svého rozumu (pečlivém vyhodnocování všech smyslových údajů) schopný alespoň revidovat bezprostřední závěry, jež si tyto dojmy nevyhnutelně vynucují: „Vím, že všechny smysly, jde-li o to, co je tělu příjemné, naznačují daleko častěji pravdu než nepravdu, a téměř vždy mohu užívat většinu z nich k vyšetření jedné a téže věci a mohu také užívat paměť, která spojuje přítomné s předešlým, a chápavost, která už prohlédla všechny příčiny chybování. A tak se nemusím dále bát, zda není to, co mi denně ukazují smysly, nepravdivé...“<sup>253</sup>

## § 28 Propuštění člověka

Případ zdánlivých pocitů či počitků (*fantómů*) je však jen zvlášť extrémní podobou něčeho mnohem obecnějšího: descartesovský člověk jako subsistující rozum může

---

affecto, ex quo necesse erit ut mens sentiat eundem dolorem. Et idem de quolibet alio sensu est putandum.“ *Meditationes*, AT, VII, 87.

<sup>252</sup> *Meditace*, s. 78-79. – „...omnino manifestum est, non obstante immensâ Dei bonitate, naturam hominis ut ex mente & corpore compositi non posse non aliquando esse fallacem. Nam si quae causa, non in pede, sed in aliâ quâvis ex partibus per quas nervi a pede ad cerebrum porriguntur, vel etiam in ipso cerebro, eundem plane motum excitet qui solet excitari pede male affecto, sentientur dolor tanquam in pede, sensusque naturaliter fallentur, quia cùm ille idem motus in cerebro non possit nisi eundem semper sensum menti inferre, multosque frequentius oriri soleat a causâ quae laedit pedem, quàm ab aliâ alibi existente...“ *Meditationes*, m. IV, AT, VII, 88.

<sup>253</sup> *Meditace*, s. 79. – „...cùm sciam omnes sensus circa ea, quae ad corporis commodum spectant, multo frequentius verum indicare quàm falsum, possimque uti fere semper pluribus ex iis ad eandem rem examinandam, & insuper memoriâ, quae praesentia cum praecedentibus connectit, & intellectu, qui jam omnes errandi causas perspexit; non amplius vereri debeo ne illa, quae mihi quotidie a sensibus exhibentur, sint falsa...“ *Meditationes*, m. VI, AT, VII, 89.



zpředměťňovat veškerou materii – včetně materie vlastního těla – a zaujímat tak od ní bezpečný aktivní odstup (se všemi výše exponovanými důsledky), a dokonce se může – v postoji „režiséra“ či zaujatého diváka – analogicky vztahovat ke všem svým vášním, avšak plně opanovat svou (situovanou) tělesnost nedokáže. Takovýto člověk je schopen být pánem sebe sama jako rozumové bytosti, je schopen být jakoby pánem a vlastníkem materiální přírody a do jisté míry i pánem (či alespoň zajištěným „uživatelé“) svých emocí, avšak v jeho dosahu není právě to, co jej činí rozumově-tělesnou *jednotou*, „rozumným živočichem“, „člověkem“: substanciální pouto mezi myslí (jím samým ve své „původní“ čistotě) a tělem (§ 16). S tímto poutem se descartesovský člověk (= primárně subsistující rozum, modifikovaný spojením tělem) musí vyrovnávat jen nepřímou (skrže jeho důsledky), postupně a pomalu, přičemž je neustále zaplavován novými a novými dojmy, jimiž ho zásobuje jeho tělo (nesčíslnými způsoby spojené s nezměrnou rozmanitostí materiální přírody). Descartesovský člověk tak nutně a ustavičně v té či oné míře a tím či oním způsobem – i jako zkušený metodik – *selhává* ve svém bytostném nároku na sebe sama: svobodně (jen skrže *rozum*, § 11, čili *intelekt*, § 7) volit v jednotlivých životních situacích to, co je správné (§ 1).

Možnost být ve shodě s vlastní rozumovou přirozeností je tedy pro člověka – jako nejen subsistující rozum, nýbrž *zároveň* rozumově-tělesnou substancí – do značné míry limitována. Tato nedostatečnost však pro Descartesa neznamena zřeknutí se nároku vysloveného v prvních *Pravidlech*, nýbrž jen jeho zpřesnění a vymezení: descartesovský člověk je s to opanovávat sebe sama ve své rozumovosti i svou tělesnost (včetně přímého zvládání jejích efektů v *res cogitans*) a je schopen expandovat do materiální přírody a přesahovat tak svou konečnost, avšak s jistotou poznává i svou limitaci: ví, že není (ani v modu *jakoby*) pánem a vlastníkem substanciální vazby mezi svou myslí a tělem – a spokojuje se s jasným věděním o tom, že takovouto moc mít nemůže. Descartesovský člověk si je stejně jistý v tom, co ví a „zmůže“, i v tom, o čem ví, že není a nemůže být v jeho věděni a moci (či věděni = moci). – Tento člověk jako ve své vnitřní jednotě subsistující rozum („*ratio sui*“, a potud *arché* sebe sama) proto s čistým svědomím „propouští“ v tváři tvář „životu a jeho okolnostem“ sebe sama jako rozumově-tělesnou (a přesto jednu jedinou) substancí („člověka“) – „kvalifikovaně“ (s jistotou) se vzdává *absolutnosti* nároku na moc nad operacemi vlastního ducha a odevzdává se do nejvyšší, nekonečné a neprohlédnutelné moci *arché* veškerého jsoucná: Boha.

## Závěr

V *Pravidlech pro vedení ducha* charakterizuje Descartes lidskou správnost (či lidské dobro) jako vynášení pevných a pravdivých soudů o všem (relevantním), co se člověku naskýtá, a v jednotě s tím jako jednání orientované těmito soudy (§ 1). Lidskou správností je tedy pro něj *rozumová* (teoreticko-praktická) *jistota* (§ 2). Aktivitou ducha odpovídající této charakteristice je podle Descartesa *intuitivně-deduktivní* proces: činnost, při níž lidský duch jedná výlučně ze sebe (na základě rozumu, *ratio*) a vztahuje se v posledku k sobě samému (k tomu, co je *raciomorfní*) – jediná skutečná *činnost* ducha (§ 3). Cílem *metodického* postupu (*cesty* k poznatkům) je pak především takové vztahování se ke smyslovým dojmům, jež z nich nejprve uchopuje raciomorfní komponentu a poté skrze ni interpretuje tyto dojmy jako celek (*mathesis universalis*, § 4). – Významným rysem tohoto rozumění sobě samému a v něm spočívajícího přístupu k věcem je přitom odmítnutí myšlenky „nabízejícího se“ *kategoriálního řádu* jsoucen jako samozřejmého vodítka lidského poznání (§§ 5, 6). Toto odmítnutí je především odmítnutím myšlenky jsoucen jako bezprostředně přístupných po způsobu „samy o sobě jsoucí věci (substance) a jejich vlastnosti (akcidenty)“ – a tedy odmítnutím (jakoby) „daného“ řádu (*ordo*) jednotlivých substancí coby *absoluten* a jim příslušejících akcidentů, jež je *respektují* (jsou vůči nim *relativní*). „Daný“ řád je (jako jen domnělý) nahrazen myšlenkou správného, rozumem orientovaného uspořádání (*ordo*) a jako jediné *absolutno* vystupuje řádně poznávající (= uspořádávající) lidská mysl. Mysl správně postupujícího člověka (*bona mens*) se tak stává jedinou „jakoby-substancí“ veškerenstva jsoucen jako poznávaných – a v jednotě s tím se stává – jako *aktivní, pořádající* – jeho *počátkem* či *příčinou* (počíná jej, zapřičiňuje v jeho *bytí* jako *poznávanosti a poznanosti*). – Descartesovský člověk se tak vlastně osvobozuje od kategoriálního řádu jen jako od „jsoucího a ve svém bytí bezprostředně přístupného“, avšak holá struktura „substance coby absolutno – akcident, jenž ji respektuje či je k vůči ní relativní“ nyní „vrhá svůj stín“ na vztah „(řádne) poznávající člověk – (řádne) poznávané jsoucno“ – a descartesovská *metoda* se tak ve svém sebezdůvodňování stává „stínovou“ ontologií a v jednotě s tím (díky své aktivistní povaze) „stínovou“ aitiologií (theologií) světa *jako poznávaného* (rozumem uspořádávaného). – V *Pravidlech* však není vykazatelné jen „stínové“ učení o *jsoucnu jako jsoucnu*. „Metodické“ sobě-rozumění descartesovského člověka jako „aktivní substancí světa v jeho poznávanosti“

získává pravou „substancialitu“ v konceptu člověka jako primárně subsistujícího rozumu (byť v tomto díle jen naznačeném) a korelativní (původně jen) rozumění světu jako principiálně poznatelnému metodicky postupujícím člověkem získává svůj ontologický korelát v konceptu materiálního jsoucná jako jsoucího po způsobu *partes extra partes* – neomezené rozlehlosti (§ 7). Metodický požadavek tak podmiňuje rozštěp „jsoucná jako jsoucná“ na aktivní, vnitřně jednotnou, v pravdě samostojnou a svá určení „nesoucí“ substanci, jíž je subsistující rozum coby „nositel“ celku lidského ducha, a na pasivní a díky svému charakteru *partes extra partes*, absenci vlastního pohybu (síly k němu) a dělitelnosti *in indefinitum* ontologicky deficientní substanci, jíž je ve své pravdě materiální příroda.

Ontologie, k níž metodicky postupující descartesovský člověk takto dospívá, je však bytostně deficientní. Hypostazí činné substance / arché světa jako poznávaného je jen činná konečná substance, schopná počínat vlastní operace (určovat sebe samu k jednání), potud schopná determinovat i jiná jsoucná, avšak neschopná počínat cokoli co do jeho bytí (*res cogitans*). Materiální svět vystupující jako poznáný coby jsoucí po způsobu *partes extra partes* (*res extensa*) je tedy z hlediska své existence nejistý – je dosud jen protějškem rozumově (= podle pravidel „hry rozum“) postupující lidské mysli, a ničím dalším. A korelativně nejistý zůstává pro sebe sama i tento svět stanovující člověk ve svém sebepojímání po způsobu „primárně duch = subsistující rozum, nesoucí (= vykonávající) svá určení“. – Aby bylo možné explicitní ontologický rozvrh, jež Descartes ustanovuje ve své „stínové“ onto-theo-logii (= metodě), potvrdit, musí být podniknut další, zajišťující výzkum: takový, který odkryje případnou pravou *arché* nově koncipovaného světa i člověka – a tím zajistí *res cogitans* i *res extensa* (stanovené dosud jen v ohledu své případné esence) i co do jejich existence. – Nejúplněji tento výzkum provádí Descartes v *Meditacích o první filosofii*. Prvním zjištěním – jen vymežujícím a v první podobě implicitním –, k němuž v tomto spise dospívá, je vymezení sféry, v níž se ve svém stanovování jsoucná – co do jeho *esence* i *existence* – smí pohybovat s vědomím toho, že se nemůže mýlit, na sféru samotné mysli (§ 10). Prvním explicitním zjištěním je poznání sebe sama ve své existenci, a to *pouze jako myslící věci*. Toto poznání sebe sama *pouze jako myslící věci* interpretuje Descartes jako poznání sebe sama *jako pouze myslící věci* – a prozatím se stanovuje jako jsoucná *poznané* jako pouze myslící věc (§ 11). Druhým explicitním zjištěním je stanovení existence *nekonečného jsoucná*, *Boha*, jako příčiny jej samého (určeného dosud po způsobu „poznáný jako pouze myslící věc“) a všeho ostatního případného konečného jsoucná (§ 12). Z myšlenky *dokonalosti* svého stvořitele (vykazující ohled *veracitas*) dokazuje pak Descartes shodu mezi výsledky vlastních racionálně orientovaných postupů a skutečností: vystupuje-li pro sebe

sama jako *poznáný coby pouze myslící věc*, pak takovýmto jsoucnem skutečně je; je-li výsledkem racionální interpretace smyslových dojmů koncept materiální přírody jako matematoidní extenze, a vykazují-li tyto dojmy příslušnou naléhavost, pak materiální příroda skutečně existuje, a to právě jako matematoidní extenze; a pociťuje-li bezprostředně svázanost sebe sama jako *primárně pouze myslící věci* s vlastním tělem, pak není jen *primárně pouze myslící věcí*, nýbrž zároveň *jakousi* substanciální – blíže neurčenou a neurčitelnou – *jednotou myslí a těla* (§ 14). – V *Meditacích, Odpovědích* a dalších metafyzických zkoumáních prohlubuje dále Descartes své pojmání člověka / sebe (coby konečného svobodného jsoucná) i Boha (coby nekonečného svobodného – nekonečně svobodného – jsoucná) a dospívá (jakkoli ne ve finálním podání) ke koncepci Boha jako jsoucná produkujícího z nekonečnosti své moci sebe sama ve své esenci i existenci (a spolu s tím i veškerenstvo konečného jsoucná) – *causa sui* –, a člověka jako konečného jsoucná svobodně se určujícího k vlastním operacím v celku již stvořeného, co do své esence i existence již rozhodnutého jsoucná – *cogitatio sui*. Ve svém pojmání člověka klade přitom důraz na jeho nekonečnou vzdálenost od Boha coby svobodného vůči veškeré esenci i existenci (příčina sebe sama, stvořitel věčných pravd...), avšak zároveň ukazuje i jeho vnitřní blízkost k Bohu (v základu již v podobnosti *cogitatio sui* – *causa sui*), manifestující se nejrazantněji v konceptech *idea Dei* a *voluntas infinita* či *indefinita* a méně nápadně v konceptu *conscientia* (§ 13). – Při svém postupu však Descartes naráží i na hranici toho, co poznat může a co již nikoli, – poznává nejen nepojatelnost *nekonečného jsoucná*, nýbrž i to, že je sice s to stanovit své bytí nejen (primárně) *subsistujícím rozumem*, nýbrž i *substanciální jednotou ducha / duše a těla*, že však již není s to objasnit povahu této jednoty. – Onto-theologickou fundací metody jako „stínové“ onto-theo-logie (explicitní onto-theo-logií metody jako implicitní onto-theo-logie) je tedy takový rozvrh, v němž primární počínavost nejvyššího jsoucná coby příčiny sebe sama i veškerenstva konečného jsoucná přechází v oslabené podobě (idea boha, vůle, sebevědomí = svědomí) na privilegované konečné jsoucná člověk (koncipované primárně jako *subsistující rozum*) a činí srozumitelným jeho principalitu v oboru poznání a jím založeného jednání. Zároveň je však v tomto založení člověk nucen rezignovat na plnou poznatelnost nejen nekonečného jsoucná, nýbrž i některých ohledů konečných jsoucen, včetně vlastního lidství coby jednoty ducha a těla. Je nucen uznat omezení své počínavosti jsoucná jako poznaného.

Správně jsoucí descartesovský člověk (= člověk *dobré myslí* = metodík) tudíž ve svém jednání napodobuje nekonečné jsoucná v jeho principalitě – se všemi omezeními, jež jsou s tím spojena, uskutečňuje své bytí *Božím obrazem*. – Ve svém vztahu k materiální přírodě

zaujímá pozici *jakoby pána a vlastníka přírody*: transcenduje svou konečnost do materiálního světa (extenze) a díky této transcendenci se navrácí zpět k sobě skrze vlastní tělo – opravuje a zdokonaluje tento stroj, přizpůsobuje ho potřebám mysli, a tím rozšiřuje možnosti svého ducha (§ 25). Ve vztahu k vlastní *afektivitě* zaujímá pozici *režiséra a diváka svých vášní*: aranžuje a využívá vlastní dotčenost vnějškem, a potud se osvědčuje jako bezprostředně činný nejen ve vztahu k dojmům zprostředkujícím vnější jsoucna, nýbrž i k těm, které v sobě již žádný přímý odkaz k vnějšku nenesou (§ 26). Na plnou vládu nad sebou však musí tento člověk rezignovat – ví, že jako subsistující rozum (a tedy jsoucí počínavost) není ani *bezprostředním* principem sebe sama jako *jednoty* ducha a těla a nemůže tedy být pánem substanciální vazby ustavující člověka v jeho *složené jednotě*. V této své rezignaci však nerezignuje na svůj projekt jako celek, pouze uznává meze své moci (§ 28). – Ve vztahu k jiným lidem takovýto člověk správně, *metodicky* chrání sebe sama v naplňování své úlohy být „pravdivým“ Božím obrazem, a to především skrze bezprostřední ochranu sebe sama ve vlastní (dosavadní) jinosti – zvláště pozoruhodně v zásadě *konformity provizorní morálky* (§ 21) – a dále skrze ochranu samotné společnosti (ať již je jakákoli) jako stabilního prostředí, v němž se může relativně jednoduše (§ 22) zařizovat a chránit (§ 23). Ve svém vztahu ke společnosti se však descartesovský metodik neomezuje jen na zajišťování vlastního ústraní, nýbrž se rovněž – při stálém ohledu na osobní bezpečí, metodicky – snaží prosazovat své pojmání člověka, Boha a světa jako přirozenou, obecně nahlédnutelnou a především akceptovatelnou koncepci, přijatelnou jako faktor jednoty a stability lidského světa (§ 24) i jako vhodný základ pro účinné, užitečné prosazování se *každého* člověka jako *tělesné* bytosti proti primární přemoci materiálního světa (§ 25).

## Literatura

### I. Prameny

1.

DESCARTES, René

— *Oeuvres de Descartes*, Ch. Adam & P. Tannery, Vrin, Paris 1996.

— *Oeuvres philosophiques*, I – III, Garnier, Paris 1963 – 1971.

— *Rozprava o metodě*, přel. V. Szathmáryová-Vlčková, Svoboda, Praha 1992.

— *Regulae ad directionem ingenii. Pravidla pro vedení rozumu*, přel. V. Balík, Oikoymenh, Praha 2000.

— *Vášně duše*, přel. O. Švec, Mladá fronta, Praha 2002.

— *Meditace o první filosofii. Námitky a autorovy odpovědi*, přel. P. Glombíček, T. Marvan a P. Zavadil, Oikoymenh, Praha 2003.

2.

DE AQUINO, Thomas

— *S. Thomae de Aquino Opera omnia*, recognovit ac instruxit E. Alacrón automato electronico Pampilonae ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes a MM A.D. Fundación Tomás de Aquino 2006 (<http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>).

ARISTOTELÉS

— *Aristotelis Opera*, Gruyter, Berlin / New York 1960.

CANTUARIENSIS, Anselmus

— *L' Oeuvre d' Anselme de Cantorbéry*, ed. Corbin et al., Paris 1986.

FICHTE, Johann Gottlieb

— *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer (1794)*, Meiner, Hamburg 1997.

LEIBNIZ, Wilhelm Gottfried,

— *Oeuvres philosophiques de Leibniz*, ed. Alcan, Paris 1900.

NIETZSCHE, Friedrich

— *Die fröhliche Wissenschaft*, in: Werke in drei Bänden, Bd. 2, Hanser, München 1954.

SUÁREZ, Francisko

— *Disputationes Metaphysicae*, Edición inédita del manuscrito número 133, encontrado por S. Castellote, en la biblioteca de la Universidad de Pavía (Italia). Documentos electrónicos en latín, 2004 (<http://homepage.ruhr-uni-bochum.de/Michael.Renemann/suarez/index.html>).

## II. Sekundární literatura a prameny 20. stol.

ALQUIÉ, Ferdinand

— *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, PUF, Paris 2000.

— *Descartes. Oeuvres philosophiques*, I – III, Garnier, Paris 1963-1971.

ARBAIZAR GIL, Benito

— *El genio maligno en Descartes y la reiteración moderna de la metafísica*, Revista de Filosofía, v. 27, n. 1, 2002, s. 223-248.

ARENAS, Luis

— *Matemáticas, método y mathesis universalis en las Regulae de Descartes*, Revista de Filosofía, v. 9, n. 15, 1996, s. 37-61.

AUBENQUE, Pierre

— *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, PUF, Paris 1983.

BELAVAL, Yvon

— *Leibniz critique de Descartes*, Gallimard, Paris 1960.

BENEŠ, Jiří

— *René Descartes. O zakoušeních duše*, Filosofický časopis, 5, 44/1996, s. 713-716

BENYOVSZKY, Ladislav

— *Problém bytí v Hegelově filosofii. Studie k dějinám bytí*, Karolinum, Praha 1999.

BEYSSADE, Jean-Marie

— *La philosophie première de Descartes. Le temps et la cohérence de la métaphysique*, Flammarion, Paris 1979.

- *Méditer, objecter, répondre*, in: Descartes. Objecter et répondre, PUF, Paris 1994, s. 21-38.

BRUNSCHWIG, Jacques

- *Règles pour la direction de l'esprit*, in: Descartes, Oeuvres philosophiques, t. 1, Garnier, Paris 1963, s. 67-204.

CANTECOR, George

- *La vocation de Descartes*, Revue Philosophique de la France et de l'Étranger, XCVI, 1923, s. 372-400.

CLARKE, Desmond M.

- *The Ambiguous Role of Experience in Cartesian Science*, PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association, Vol. One: Contributed Papers, 1976, s. 151-164.

CORIANO, Paola-Ludovica

- *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen. Wege einer Ontologie und Ethik des Emotionalen*, Klostermann, Frankfurt a./M. 2002.

DEVILLAIRS, Laurence

- *Descartes, Leibniz, Les vérités éternelles*, PUF, Paris 1998.

FERNÁNDEZ BREZMES, Daniel V.

- *La interpretación germana de Descartes*, Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, n. 17, 2000, s. 101-112.

FIALA, Jiří

- *Komentáře*, in: Regulae ad directionem ingenii. Pravidla pro vedení rozumu, přel. V. Balík, Oikoymenth, Praha 2000, s. 189-314

FRANKFURT, Henry

- *Descartes on the Creation of the Eternal Truths*, The Philosophical Review, Vol. 86, No. 1, 1977, s. 36-57.

FUNKE, Gerhard

- *Hexis (habitus)*, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, B. 3, Schwabe, Basel – Stuttgart 1971, s. 1120-1123.

ГАРНЦЕВ, Михаил



— *Проблема абсолютной свободы у Декарта*, Λογος, n. 8, 1996.

GÉRAUD, Pierre

— *La rationalité des passions dans le Traité des passions de Descartes*, Les archives de la formation, Académie Rouen, 2003.

GONTIER, Thierry

— *Descartes et la causa sui. Autoproduction divine, autodétermination humaine*, Vrin, Paris 2005.

GILSON, Étienne

— *L'innéisme cartésien et la theologie*, Revue de Métaphysique et de Morale, a. 22, n. 1, 1914, s. 456-499.

GRIMALDI, Nicolas

— *Six études sur la volonté et la liberté chez Descartes*, Vrin, Paris 1988.

— *Études cartésiennes. Dieu, le temps, la liberté*, Vrin, Paris 1996.

GUENANCIA, Pierre

— *Descartes*, Bordas, Paris 1986.

— *Passions et liberté chez Descartes*, Bulletin des Professeurs de Philosophie de Polynésie Française, n. 2, 1995.

GUEROULT, Martial

— *Descartes selon l'ordre des raisons*, I. L'âme et Dieu, II. L'âme et le corps, Aubier, Paris 1953.

HAMOU, Phillipe

— *Descartes: Le théâtre des passions*, Etudes Epistémè, n. 1, 2002, 1-19.

— *Descartes, Newton et l'intelligibilité de la nature*, in: *Les philosophes et la science*, Gallimard, Paris 2002, s. 110-165, 1030-1036.

HEIDEGGER, Martin

— *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen 1957.

— *Nietzsche II*, Neske, Pfullingen 1961.

— *Logik. Die Frage nach dem Wesen der Wahrheit*, GA 21, Klostermann, Frankfurt a./M. 1976.

— *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, GA 25, Klostermann, Frankfurt a./M. 1977.

— *Sein und Zeit*, GA 2, Klostermann, Frankfurt a./M. 1977.

— *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt 1980.

- *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, GA 41, Klostermann, Frankfurt a./M. 1984.
- *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, Klostermann, Frankfurt a./M. 1989.
- *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, Klostermann, Frankfurt a./M. 1989.
- *Die Metaphysik des Deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809)*, GA 49, Klostermann, Frankfurt a./M. 1991.
- *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, GA 28, Klostermann, Frankfurt a./M. 1997.
- *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, GA 38, Klostermann, Frankfurt a./M. 1998.
- *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, Klostermann, Frankfurt a./M. 2000.
- *Nietzsche. Seminare 1937 und 1944*, GA 87, Klostermann, Frankfurt a./M. 2004.

HENNIG, Boris

- *Was bedeutet 'conscientia' bei Descartes?*, Dissertation, Universität Leipzig 2004.

HENRY, Michel

- *Auto-donation. Entretiens et conférences*, Prétentaine, Montpellier 2002.

KEMMERLING, Andreas

- *Ideen des Ichs. Studien zu Descartes' Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a./M. 2005.

MARCOS, Jean-Pierre

- *Il ne faut point faillir. Lecture cartésienne*, Rue Descartes, n. 24, PUF, Paris 1999, s. 95-124.

MARION, Jean-Luc

- *Sur ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotelicien dans les Regulae*, Vrin, Paris 1975.
- *L'idol et la distance*, Grasset, Paris 1977.
- *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, PUF, Paris 1981.
- *De la création des vérités éternelles au principe de la raison : remarques sur l'anticartésianisme de Spinoza, Malebranche, Leibniz, XVII<sup>e</sup> siècle*, n. 147, Paris 1985, s. 143-164.
- *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théo-logie dans la pense cartésienne*, PUF, Paris 1986.
- *Dieu sans l'être*, PUF, Paris 1991.
- *Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique*, PUF, Paris 1991.
- *Entre analogie et principe raison : la causa sui*, in Descartes. Objecter et répondre, PUF, Paris 1994, s. 305-334.
- *Questions cartésiennes II. Sur l'ego et sur Dieu*, PUF, Paris 2002.
- *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Quadrige / PUF, Paris 2005.

MARX, Werner

— *Einführung in Aristoteles' Theorie vom Seienden*, Rombach, Freiburg 1972.

MEYER, Michel

— *Y a-t-il une structure argumentative propre aux Méditations? Le Cogito, ses présupposés, sa nature et sa fonction*, in: Descartes. Objecter et répondre, PUF, Paris 1994, s. 41-64.

MICHAEL, Emily; MICHAEL, Fred S.

— *Corporeal Ideas in Seventeenth-Century Psychology*, Journal of the History of Ideas, Vol. 50, No. 1, 1989, s. 31-48

MUÑOZ-ALONZO LÓPEZ, Gemma

— *Cuestiones bibliográficas sobre el método cartesiano*, Revista General de Información y Documentación, v. 5, n. 1, 1995, s. 71-82.

NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel

— *Método y filosofía en Descartes*, Logos. Anales del Seminario de Metafísica, VII, 1972, s. 39-63.

OEING-HANHOFF, Ludger

— *René Descartes: Die Neubegründung der Metaphysik*, in: Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Neuzeit I, Vandenhoeck Ruprecht, Göttingen 1986, s. 35-73.

OSLER, Margaret J.

— *Eternal Truths and the Laws of Nature: The Theological Foundations of Descartes' Philosophy of Nature*, Journal of the History of Ideas, Vol. 46, No. 3, 1985, s. 349-362.

PATOČKA, Jan

— *Tělo, společenství, jazyk, svět*, Oikoymenh, Praha 1995.

RODIS-LEWIS, Geneviève

— *Doute et certitude chez Descartes et Pascal*, Europe, a. 56, n. 594, 1978, s. 5-14.

ROKYTA, Richard

— *Fantomová bolest. Role mozku při vnímání bolesti*, Vesmír 79, 2000, s. 490-492.

SOBOTKA, Milan

- *Descartes v rozporu se svou „Wirkungsgeschichte“*, Česká Mysl, XLII, 1 – 2, 1992, s. 83-97.
- *Descartes a metafyzické myšlení*, Filosofický časopis 5, 44/1996, s. 751-772.
- *Descartes aktuální. K 350. výročí Descartova úmrtí 11. 2. 1650*, Filosofický časopis, 3, 48/2000, s. 357-372.

SOUSEDÍK, Stanislav

- *Sum tantum res cogitans. Descartovo dvojí pojetí sebevědomí a jeho dualismus*, Filosofický časopis, 4, 43/1995, s. 543-554.

ŠVEC, Ondřej

- *Předmluva překladatele*, in: R. Descartes, *Vášeň duše*, Mladá Fronta, Praha 2002, s. 9-30
- *Poznámka překladatele*, in: R. Descartes, *Vášeň duše*, Mladá Fronta, Praha 2002, s. 181-182.

VAN PITTE, Frederick P.

- *Descartes' Role in the Faith-Reason Controversy*, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 40, No. 3, 1980, s. 344-353.

WALDENFELS, Bernard

- *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, Suhrkamp, Frankfurt a./M. 2000,

WITTGENSTEIN, Ludwig

- *Über Gewissheit*, Werksausgabe, B. 8, Suhrkamp, Frankfurt a./M. 1997.

WON, Suck-Young

- *Das problem des Skeptizismus bei Descartes und Locke*, Dissertation, George-August-Universität zu Göttingen, 1999.

## Abstrakt

### R. ZIKA, *René Descartes – lidské dobro jako onto-theo-logie*

Na počátku Descartesových *Pravidel pro vedení ducha* stojí požadavek po jistém vědění jako východisku všech relevantních lidských aktivit. Myšlenka jistého vědění zde postupně získává podobu univerzální moudrosti či „dobré mysli“ (tj. rozumovosti), metody a *mathesis universalis*, nauky o uspořádávání a měření. Výrazem rozumovosti (a tedy aktivity) descartesovského poznání je mj. odmítnutí aristotelsko-scholastické myšlenky kategoriálního řádu jsoucen jako zdánlivě samozřejmého, nezprostředkovaně daného vodítka poznávacího procesu. V kontextu tohoto odmítnutí je zavržena i představa substance jako daného absolutna a vůči ní relativních (ji „respektujících“) akcidentů, případků. – Stará ontologie se však přesto v Descartesově metodě prosazuje: poznávající „dobrá mysl“ se stává „substancí“ světa jako poznávaného, vše poznávané, a jako takové uspořádávané ji „respektuje“, „připadá“ jí. Poznávající (uspořádávající) „dobrá mysl“ je však ve své aktivitě nejen „substancí“ (*úsii*) světa jako poznávaného, nýbrž v jednotě s tím i jeho principem, *arché*, příčinou. Descartesovská metoda tedy není jen „ontologií“ či „onto-logií“, nýbrž je „onto-theo-logií“ světa *jako* poznávaného (případně jeho onto = theo = logií). – Onto-theo-logie poznání přitom vyúsťuje v takové pojetí (konečného) jsoucná (ontologii v pravém smyslu), kdy na jedné straně vystupuje „dobrá mysl“ jako aktivní, spontánní substance (*ingenium*) a na druhé materiální příroda jako pasivní matematoidní rozlehlost. Člověk je koncipován jako jsoucnou schopné dospět k jistému pochopení svého předmětu, materiální příroda jako pole jistého postupu lidské racionality. – Tento rozvrh jistého poznání je však sám o sobě nezajištěný. K jeho založení slouží Descartesovi metafyzický výzkum, nejdůkladněji předvedený v *Meditacích o první filosofii*. Výsledkem je zde odkrytí „zajišťující“ příčiny člověka (jako schopného poznávat) i světa (v jeho poznatelnosti), již je Bůh akcentovaný jako dokonalý a ve své dokonalosti neschopný klamu, pravdivý. Sám člověk se v těchto metafyzických výzkumech ukazuje být obrazem Božím (explicitně v charakteristikách idea Boha a vůle, implicitně v charakteristice *conscientia*, ve své povaze *cogitatio sui*), plně schopným být principem všeho poznatelného jsoucná v jeho poznávanosti a poznanosti. – Tento svůj

počínavě-sebezajišťující charakter si descartesovský člověk uchovává i v dalších tematizacích – ať již jako „pán a vlastník“ materiální přírody (*Rozprava o metodě*), či jako „pán a divák“ vlastních vášní (*Vášně duše*). A uchovává si jej dokonce i ve své rezignaci na úplnou vládu nad sebou samým či v rezignaci na bezprostřední sebeprosazení v lidské společnosti: s jistotou stanovuje, co je a co není v jeho kompetenci – co může a nemůže poznat či vykonat.

## Abstract

### R. ZIKA, *René Descartes - the Human Good as a Onto-theo-logy*

At the beginning of Descartes's *Regulae ad directionem ingenii* we can find a call for secure knowledge which should be the point of departure for all meaningful human activities. The idea of secure knowledge is here gradually taking the form of universal wisdom or 'good mind' (i.e. rationality), of method and *mathesis universalis*, of a doctrine of arrangement and measurement. An example of manifestation of rationality (and, hence, activity) of Cartesian knowledge is the rejection of Aristotelian-scholastic idea of the order of categories of *entia* as a speciously self-evident, immediately given clue to guide the cognitive process. In this context the rejection has also involved the notion of substance as a given absolute and that of accidentals, relative to it ('respecting' it). – The old ontology does, however, assert itself in Descartes's method: the 'good mind' acquiring knowledge becomes the 'substance' of the world as being acquired knowledge of; all objects of knowledge, and, as such, of arrangement, 'respect' it, are 'accidental' to it. Nevertheless the 'good mind' acquiring knowledge (making arrangements) is, in its activity, not only the 'substance' (*ousía*) of the world as being acquired knowledge of but, in unity with this, also its principle, *arkhé*, cause. The Cartesian method is therefore not only 'ontology' or 'onto-logy' but it is 'onto-theo-logy' of the world as being acquired knowledge of (or, alternatively, its onto = theo = logy). – The onto-theo-logy of cognition leads at the same time to such a conception of (finite) being (to such a form of the ontology proper) as implies that on the one hand the 'good mind' presents itself as an active, spontaneous substance (*ingenium*) and, on the other, material nature as a passive mathematoid extension. Man is conceived of as a being capable to arrive at some understanding of his object, material nature as the field of secure advancement of human rationality. – Yet this design of secure knowledge is itself unsecured. In order to lay its foundations Descartes performs metaphysical research, most thoroughly presented in *Meditationes de prima philosophia*. The effort results in discovering the 'securing' cause of Man (as capable to acquire knowledge) as well as of the world (in its knowability), this cause being God, emphatically characterised as perfect and, in His perfection, incapable of deceit, hence truthful. Man himself appears in this metaphysical research (explicitly so in the

characteristics of the idea of God and of that of will, implicitly in the characteristic of *conscientia* as *cogitatio sui* by its nature) to be an image of God and as such fully capable to be the principle of the whole of the knowable being in its quality of objects of knowledge both in progress and in completion. – This Cartesian Man preserves his originative and self-securing character also in further discussion – be it as the ‘master and possessor’ of material nature (*Discours de la Méthode*) or as the ‘master and spectator’ of his own passions (*Les passions de l’âme*). And he still preserves it even when resigning his full rule over himself or his direct self-assertion in human society: he determines with confidence what is and what is not within his competence – what he can and what he cannot know or accomplish.